Katholische

Dogmatik.

Von

Dr. J. Kuhn,

ordentlichem Professor der Theologie zu Tübingen.

Erster Band.

Erste Abtheilung. Einleitung.

1845. G 182 I. 1

BRITISH MUSEUM

47.
5. 3
455.

Katholische

Dogmatik.

Von

Dr. J. Kuhn,
ordentlichem Professor der Theologie zu Tübingen.

Fides praecedit intellectum.
Augustin.

Ἡ μελέτη τῆς πίστεως ἐπιστήμη γίνεται.
Clem. Alex.

Erster Band.

Tübingen, 1846.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
Wien, Braumüller u. Seidel. Prag, Haase Söhne.

3554. d. 10.

Einleitung

in die

katholische Dogmatik.

Von

Dr. J. Kuhn.

Nihil est in sensu, quod non antea fuerit in intellectu.
Aristot.

Tübingen, 1846.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
Wien, Braumüller u. Seidel. Prag, Haase Söhne.

BRITISH MUSEUM

Vorwort.

Das dogmatische Werk, zu dem ich die Einleitung hiermit veröffentliche, wird in drei Bänden die gesammte katholische Glaubenslehre umfassen, und abtheilungsweise in möglichst kurzen Zwischenräumen dem Publicum übergeben werden.

Ueber die Art der Auffassung, die Mittel zur Durchführung und den Zweck, der durch eine wissenschaftliche Dogmatik erreicht werden soll, habe ich nicht nöthig mich an diesem Orte erst auszusprechen: die Einlei-

tung gibt darauf die umfassendste Antwort. Aber das glaube ich hier besonders hervorheben zu müssen, daß ich mit vorzugsweiser Rücksicht auf die gegenwärtigen Bewegungen in dem Gebiete des religiösen Lebens und der höhern Wissenschaft meine Aufgabe zu lösen bemüht war.

Es besteht seit lange ein tief gehendes Zerwürfniß zwischen dem Wissen und Glauben. Während das religiöse und kirchliche Interesse, besonders in den gebildeten Ständen der Gesellschaft, mehr und mehr erlosch, hat sich eine dem Glauben entfremdete Wissenschaft aufgebaut, die in Verbindung mit einer hohlen, des gläubigen Sinnes baaren Zeitbildung die Bestimmung zu haben scheint, die letzten Reste des Glaubens zu vertilgen. Nun ist zwar jenes Interesse wieder rege geworden und in einem gedeihlichen Fortschritte begriffen; aber nach wie vor ist ihm die Wissenschaft entfremdet, und die so genannte Zeitbildung stemmt sich mit aller Macht und allen Mitteln gegen diese Strömung des religiösen Geistes. Da gilt es den Versuch, vom Glauben aus beiden entgegenzutreten, das in diesem liegende Wissen hervorzukehren und als ein solches nachzuweisen, welches nicht nur jeder ächten Bildung und Wissenschaft aufs engste sich anschließt, sondern

zugleich das den subjectiven Geist umgebende Dunkel erhellt und den schwachen Blick desselben in die Fernen des Jenseits kräftigt. Es kann und soll zur Anerkennung gebracht werden, daß die geoffenbarte Wahrheit für den Geist des Menschen dasselbe ist, was für den Astronomen das Fernglas. Ist aber dies das Verhältniß des Glaubens zum Wissen, und jenes die Aufgabe der Glaubenswissenschaft; so ergibt sich von selbst, daß die letztere ihren Zweck um so vollständiger erreicht, je enger sie sich an den Glauben anschließt, und ihn in seiner ursprünglichen Reinheit und Integrität, wie er durch die Kirche auf uns gekommen ist, zur Voraussetzung nimmt.

Von diesem Glauben ein immer umfassenderes und tieferes Wissen zu gewinnen, das ist das Ziel, nach dem ich seit Jahren unablässig gestrebt, und worauf ich meine besten Kräfte fortwährend verwendet habe. Auch wird man, hoffe ich, finden, daß mir ein wohl durchdachter, klarer Begriff von diesem Ziele vor dem Auge gestanden, daß ich keinen Schritt ins Ungewiße hinausgewagt, sondern jeden auf den Endzweck des Ganzen berechnet habe. Dessen ungeachtet bin ich weit entfernt, auf Vollendung, zumal in der Form der Darstellung, irgend einen Anspruch zu machen; vielmehr kenne ich selbst die Mängel,

der gegenwärtigen Ausarbeitung um so besser, je mehr ich mich durch die vorausgegangenen wiederholten Umarbeitungen überzeugt habe, wie schwer es ist, den Gedanken auf den ihm angemessensten Ausdruck zu bringen. Möge daher die Nachsicht der Leser hier ergänzend eintreten, und die Macht der göttlichen Wahrheit der Schwäche meiner menschlichen Beweise aufhelfen! **Non (enim) eloquentiae sed veritatis fiducia suscepi hoc opus, fortasse majus, quam ut possit meis viribus sustineri: quod tamen, etiamsi ego defecerim, Deo, cujus est hoc munus, adjuvante veritas ipsa complebit. Lactant. institutt. divin. III. 1.**

In der Einleitung kam es darauf an, den Begriff des dogmatischen Wissens, und das Ziel, auf welches in der Dogmatik überall hinzuarbeiten ist, aufzusuchen und festzustellen. Dazu gibt es, meines Dafürhaltens, nur einen Weg: es ist von dem allgemeinen Begriffe der Religion und des religiösen Glaubens aus nachzuweisen, worin das wahre Wissen von den göttlichen Dingen als ein noch bloß vernünftiges und ganz allgemeines bestehe, in welchen Gränzen es sich bewege und welcher Werth ihm im Verhältniß zu dem Vernunftglauben zukomme. Denn wenn gleich von hier aus ein

stetiger Uebergang auf das positive und dogmatische Wissen so wenig stattfindet, als von der Vernunft auf die geoffenbarte Wahrheit; so verhält sich doch jene Untersuchung nicht nur als die unumgängliche Voraussetzung der speciellen in Betreff des dogmatischen Wissens, sondern auch als das Allgemeine an und in dieser, ganz ebenso, wie die Vernunftwahrheit von der geoffenbarten nicht bloß vorausgesetzt, sondern in ihr zugleich enthalten ist. Man wird daher auch wahrnehmen, daß diejenigen Dogmatiker, welche den eben bezeichneten Weg nicht kennen oder einzuschlagen verschmähen, hinsichtlich des Begriffs ihrer Wissenschaft und des ihr gesetzten Zieles in unsichern, schwankenden Bestimmungen sich bewegen, und von Voraussetzungen Gebrauch machen, für die sie jede Begründung schuldig bleiben.

Muß zu dem bezeichneten Zweck vom religiösen Glauben ausgegangen und darnach das philosophische Wissen nach seinem Ursprung, seiner Wahrheit und seinen Gränzen bestimmt werden; so wird dieses doch gleichzeitig als ein neben jenem und unabhängig von ihm für sich bestehendes Bewußtsein derselben Wahrheit vorausgesetzt. Daher entsteht, in so weit wenigstens, immer auch die Frage: von welcher Philosophie der Dogmatiker ausgehe.

Hierauf ist die Antwort nicht schwer. Es wird nicht diese oder jene Zeitphilosophie, sondern die wahre vorausgesetzt, und worin diese bestehe, von dem Dogmatiker nicht philosophisch, sondern theologisch ausgemacht, insofern er dasjenige philosophische Wissen allein für das wahre gelten lassen kann, welches er in seiner positiven Wissenschaft vorausgesetzt und in ihr enthalten findet. Da jedoch diese selbst nicht etwas schon Fertiges ist, sondern durch die Philosophie erst zu Stande gebracht werden muß; so sieht er sich allerdings an die zeitlichen Systeme derselben angewiesen, aber doch keineswegs genöthigt, philosophisch über sie zu entscheiden. Denn wenn er sie auf ihre Tauglichkeit zum Aufbau des im Glauben liegenden Wissens anzusehen, und dasjenige in ihnen sich anzueignen hat, was ihm zu diesem Zweck dienlich ist; so ist das doch etwas ganz anderes, als die Untersuchung, welches die wahre Philosophie, oder was das Wahre in irgend einem System derselben sei.

Hiermit könnte ich die aufgeworfene Frage für erledigt halten, wenn man mir nicht schon die Ehre angethan hätte, mich zu den Verehrern einer bestimmten Zeitphilosophie, nämlich der Jacobi'schen, zu zählen. Wer meine Schrift: Jacobi und die Philosophie

seiner Zeit (Mainz 1834) aufmerksam durchgeht, wird bald finden, daß ich schon damals, aus bloß philosophischen Gründen, mich nicht einverstanden mit ihr erklärt habe; und wer jetzt diese Einleitung in die Dogmatik einer nur oberflächlichen Durchsicht würdigen will, dürfte sich noch leichter überzeugen, daß mich die theologischen Gründe nur noch weiter von Jacobi entfernt haben.

Der erste Theil der Dogmatik, welcher mit der Einleitung den ersten Band bildet, wird, wenn mir Gott Leben und Gesundheit schenkt, nächste Ostern erscheinen.

Tübingen, 28. Octob. 1845.

Dr. Kuhn.

Inhaltsverzeichniß.

		Seite
Inhalt der Einleitung §. 1.	. . . . .	3 — 5
Erstes Kapitel. §. 2—6.	. . .	5 — 65
Der Vernunftglaube und das philosophische Wissen.		
§. 2. Der religiöse Glaube ein objectives Wissen von Gott	.	5
§. 3. Ein unmittelbares Wissen und freiwilliges Fürwahrhalten desselben	. . . . .	14
§. 4. Das ursprüngliche Wissen von Gott	. . .	21
§. 5. Ein empirisches Wissen seiner Form nach	. .	44
§. 6. Seinem Inhalte nach unbegreiflich, wie der positive, christliche Glaube übervernünftig	. . . . .	55
Zweites Kapitel. §. 7—13.	. .	65—167
Der positive Glaube und das dogmatische Wissen.		
§. 7. Der christliche Glaube ein Auctoritätsglaube: 1) als Offenbarungsglaube, 2) als Kirchenglaube	. .	65
§. 8. Die Quellen des christlichen Offenbarungsglaubens (Schrift und Ueberlieferung) und die Stellung der Kirche zu denselben	. . . . .	76

Seite

§. 9. Das Alte und das Neue Testament und ihr dogmatischer Gebrauch 94

§. 10. Die kirchliche Dogmenbildung als die objective Entwicklung und Vermittlung (Dialectik) der geoffenbarten Wahrheit 99

§. 11. Die positiven Elemente der dogmatischen Darstellung: 1) das biblisch-traditionelle, 2) das kirchlich-dogmatische 118

§. 12. Das speculative Element der dogmatischen Darstellung 123

§. 13. Die Dogmatik als System, ihr Begriff, Princip und ihre Gliederung 139

Anhang zu §. 13. Die ältesten Glaubensregeln (bei Irenäus, Tertullian und Origenes) und Bekenntniße (das apostolische, nicänische, constantinopolitanische, athanasianische und lateranensische) . . . 155

Drittes Kapitel. §. 14–17. . 167–298

Die dogmatische Wissenschaft in ihrer zeitlichen Erscheinung.

§. 14. Inhalt der Geschichte der Dogmatik im Unterschied von der Dogmengeschichte 167

§. 15. Erste Periode: die patristische Wissenschaft . . 163

§. 16. Zweite Periode: die scholastische Wissenschaft . . 226

§. 17. Dritte Periode: die neuere Wissenschaft . . . 271

Einleitung.

Inhalt der Einleitung.

§. 1. Die Einleitung hat den Begriff und die Aufgabe der Wissenschaft, sowie die Geschichte ihrer bisherigen Bearbeitungen zum Gegenstande.

Der Wissenschaft, in welche sie einführen soll, darf die Einleitung ebenso wenig vorgreifen, als sie mit einem entbehrlichen Material belasten; sie darf nur das aufstellen, was für die Wissenschaft schlechterdings nothwendig ist, und doch in ihr selbst nicht vorkommt. Mehr oder anderes als dieses zum Voraus zu wissen, kann wohl subjectiv, für den der an eine Wissenschaft herantritt, nützlich und selbst unerläßlich sein, objectiv dagegen, bezüglich auf die Wissenschaft selbst, ist weder mehr noch anderes einleitungsweise aufzustellen; ein wesentlicher Unterschied, der nicht immer gehörig beachtet wird.

Zu dem so bestimmten Inhalt der Einleitung gehört vor allem der Begriff der Wissenschaft; er ist das, was in der Wissenschaft selbst, die sich als seine Ausführung, als die von ihrer Idee verschiedene Sache verhält, schlechterdings nicht vorkommen kann, andererseits etwas, ohne welches sie gar nicht zu denken, noch weniger aufzuführen und zu verstehen ist. Dasselbe gilt von der Aufgabe der Wissenschaft, die nichts anderes als ihr practisch gefaßter Begriff ist.

Die Geschichte der bisherigen Ausführungen der Wissenschaft dagegen könnte eher scheinen, etwas für sie wenn

auch nicht Gleichgültiges doch ebenso wenig schlechthin Nothwendiges zu sein. Hier kommt es in der That erst darauf an, von welcher Art die Wissenschaft ist, in welche eingeleitet werden soll. Hat sie den ersten sichern Schritt noch nicht gethan und den rechten Weg zum Ziele noch nicht gefunden, ist sie somit als Wissenschaft noch gar nicht vorhanden, wie man dies z. B. von der Philosophie sagen kann; so mag die Geschichte einer solchen Wissenschaft wohl recht lehrreich und sogar nothwendig für denjenigen sein, der einen neuen Versuch macht, ihr Problem zu lösen, um daraus zu entnehmen, nach welchen Richtungen man bis daher dasselbe zu bewältigen vergeblich bemüht war; aber einen objectiven und positiven Werth kann man ihr nicht beilegen. Existirt dagegen eine Wissenschaft als solche wirklich in mehr oder weniger ausgeführten und gelungenen Darstellungen, so ist die Geschichte derselben insofern einleitend auf sie, als nur aus ihr bestimmt werden kann, was jetzt eben vorzugsweise zu leisten ist, um sie weiter und dem Ziele ihrer Vollendung näher zu bringen.

Die katholische Dogmatik ist eine Wissenschaft der letztern Art. Nicht nur ward ihr Princip gleich von Anfang an richtig erkannt, sondern es ist auch die Art ihrer Ausführung in der Hauptsache stets dieselbe geblieben. Zudem läßt sich keine andere Wissenschaft mit gleichem Rechte als ein Werk betrachten, dessen Ausbau durch die vereinten Kräfte aller Zeiten und Bildungen gefördert werden soll; denn wenn ihr Inhalt wahrhaft katholisch ist, so muß auch sie selbst den Character der Katholicität an sich tragen. Indem wir daher an dem großen Bau der katholischen Dogmatik nur weiter zu bauen haben, so ist es unerläßlich, daß wir uns vor allem in seine Geschichte vertiefen, um das, was wir als mangelhaft daran erkennen, auszubessern und das Fehlende zu ergänzen.

Das Verhältniß, in welches die Wissenschaft zum christlichen Glauben zu treten hat, um das, was wir Dogmatik nennen, zu verwirklichen, läßt sich auf eine zugleich klare und gründliche Weise nur bestimmen, wenn vor allem das Verhältniß des Glaubens zum Wissen, wie es sich auf dem Gebiete der bloßen Vernunft-

erkenntniß darstellt, in Untersuchung genommen wird. Denn das letztere Verhältniß erweist sich nicht nur überhaupt als das Allgemeine des erstern, und somit als das, ohne welches dieses besondere Verhältniß nicht zu begreifen und zu begründen ist, sondern es enthält auch namentlich die schlagendsten Analogieen für alle wesentlichen Momente des letztern. Unsere Einleitung zerfällt hiernach in drei Hauptstücke:

1. Der Vernunftglaube und das philosophische Wissen.
2. Der positive (christliche) Glaube und das dogmatische Wissen.
3. Die dogmatische Wissenschaft in ihrer geschichtlichen Erscheinung.

Erstes Kapitel.

Der Vernunftglaube und das philosophische Wissen.

§. 2. Der religiöse Glaube ist ein objectives Wissen von Gott und seinen Beziehungen zur Welt, insbesondere zum Menschen, und steht insoweit auf gleicher Linie mit der wissenschaftlichen Gotteserkenntniß, dem philosophischen Wissen.

Die Religion an sich ist weder allein ein Wissen, Gefühl oder Thun, noch ein aus ihnen Gemischtes oder Zusammengesetztes. Ihrem Wesen nach ist sie vielmehr schlechthin einfach und allseitig zugleich: dieses, inwiefern sie keine von jenen drei Grundrichtungen des menschlichen Geisteslebens ausschließt; jenes, inwiefern dieselben in ihr nicht getrennt und gegen einander gekehrt, sondern so in Eins zusammengeschlossen sind, daß jede derselben durch die beiden andern gehoben wird.

Aber in dieser schlechthinigen Einheit, in dem absoluten Gleichgewicht des Wissens, Gefühls und Thuns vermag sich die Religion nicht zu verwirklichen; sie kann ihr Wesen nur dadurch zur Erscheinung bringen, daß sie in drei verschiedenen Gestaltungen auftritt, nämlich als religiöser Glaube (theoretische Religion, Dogma), als religiöses Thun (practische Religion, Religiosität, Gottesverehrung, Cultus) und als religiöses Gefühl (subjective Religion, unmittelbares, religiöses Selbstbewußtsein), und so der Reihe nach ein jedes von den ihr wesentlichen Elementen zu seiner vollen Verwirklichung gelangen läßt. Indem aber dieses nicht so geschieht, daß, während das eine in den Vordergrund tritt als das Hegemonische, die andern völlig ausgeschlossen werden, vielmehr auch den zurücktretenden Elementen ein verhältnißmäßiger Antheil übrig bleibt: so entspricht hiernach die Erscheinung dem Wesen, die Wirklichkeit der Idee der Religion auf's vollkommenste.

Hier haben wir es bloß mit dem religiösen Glauben zu thun und zwar zuerst mit seinem Inhalt und dem Werthe, der ihm zukommt. Es unterliegt keinem Streit, daß das religiöse Bewußtsein eine gewisse Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, Gott und der Welt überhaupt zu seinem Inhalt hat. Ob aber Gott oder das eigene Ich des Menschen als das Ursprüngliche und Erste darin vorkomme, ob der Religionsgläubige sich Gottes in Beziehung auf sein eigenes Selbst, oder dieses seines Ich in Beziehung auf Gott bewußt sei: das ist eine Streitfrage, von der, so unbedeutend sie auf den ersten Blick zu sein scheint, zuletzt Alles abhängt.

Vor allem richtet sich darnach die Entscheidung der Frage: ob der religiöse Glaube einen objectiven oder bloß subjectiven Werth habe, ob er ein eigentliches Wissen oder ein bloßes Gefühl sei; und umgekehrt wird, sobald hierüber erkannt ist, darnach die Bestimmung seines Inhaltes auf die eine oder andere Weise ausfallen.

Wir gehen den letztern Weg. Der religiöse Glaube ist, sofern wir noch bloß auf das zuvor bestimmte Wesen der Religion

sehen, allerdings keine bloße oder reine Erkenntniß, sondern ein gewolltes und mit einem Gefühle verbundenes Wissen; aber damit ist er als Erkenntniß so wenig negirt, daß das Erkennen vielmehr das Vorherrschende und Maßgebende in ihm ist. Der religiöse Glaube ist, wie wir das im folgenden §. näher entwickeln werden, unmittelbares Wissen; durch den Act des Willens, der das unmittelbare Gottesbewußtsein zum religiösen macht, wird der Inhalt desselben nicht erst gesetzt, noch der ursprünglich aus dem Geiste stammende Inhalt irgendwie verändert, sondern nur als wahr und gewiß ohne weiteres angenommen. An und für sich schon ferner ist mit dem religiösen Glauben ein unmittelbares Selbstbewußtsein, das sich von Gott Abhängig- und Getragenwissen, verbunden; aber es ist dies das Resultat des in ihm vorherrschenden Gottesbewußtseins, und kann dieses somit nicht alteriren und seines objectiven Characters entkleiden. Als sittliche That sodann ist der Glaube von dem Gefühle der Befriedigung und der Seligkeit für das gläubige Subject begleitet; aber auch dies thut, obwohl es etwas durch und durch Subjectives ist, dem objectiven Wesen desselben so wenig Abbruch, daß es vielmehr ohne seinen objectiven Gehalt weder entstehen, noch bestehen könnte. Ein blos subjectiver Gottesgedanke stürzt das Subject in Unruhe und Zweifel, und kann ihm die mit dem Gefühle des Geborgen- und Seligseins in Gott verbundene, wahrhafte Beruhigung niemals gewähren.

Tritt aber der religiöse Glaube als objectives Wissen von Gott der philosophischen Erkenntniß desselben Inhalts zur Seite; so kann es nicht fehlen, daß sie mit einander in Conflict gerathen und in ihrer Existenz sich gegenseitig bedrohen. Namentlich scheint der religiöse Glaube als das nächste, noch ganz unmittelbare und so zu sagen ungebildete Bewußtsein der Wahrheit eine höchst unsichere Stellung einzunehmen gegenüber dem philosophischen Wissen als dem fortgeschrittenen, vermittelten, wissenschaftlichen Bewußtsein derselben.

Deßhalb haben neuere Theologen, um die Religion auf eine gründliche Weise gegen die Philosophie sicher zu stellen, dem reli-

giösen Glauben eine der Philosophie unzugängliche, oder doch ihren Eingriffen nicht unmittelbar ausgesetzte Stätte in dem Gefühle angewiesen [1]).

Das religiöse Bewußtsein, behaupten sie, sei kein eigentliches Wissen, keine objective Erkenntniß, sondern ursprünglich und wesentlich ein Gefühl, eine bestimmte Art des Selbstbewußtseins, dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind [2]). Das religiöse Bewußtsein gilt ihnen als die höchste subjective Function des Geistes, das speculative (philosophische) Wissen dagegen als die höchste objective Function desselben [3]).

Ist demnach nur auf Seiten des philosophischen Bewußtseins Wahrheit im eigentlichen Sinne zu suchen, und ebenso eine objectiv begründete Ueberzeugung nur auf diesem Gebiete möglich; so scheint freilich die Frage: ob das philosophisch Wahre auch theologisch wahr sei und umgekehrt, und ob auf beiden Seiten dieselbe vollkommene Gewißheit oder Grundhaftigkeit der Ueberzeugung möglich sei oder auf der einen Seite eine vollkommnere als auf der andern, — nicht bloß wunderlich, sondern selbst ungereimt zu sein. Allein die religiösen Gefühle treten doch auch in das Bewußtsein ein und werden Gegenstand (Object) desselben, weil das religiöse

1) „Unsre dogmatische Theologie, sagt Schleiermacher (Glbl. I. §. 16. S. 117. 2. A.) wird nicht eher auf eignem Grund und Boden eben so sicher stehen, als die Weltweisheit schon lange auf dem ihrigen, bis die Sonderung beider Arten von Sätzen so vollständig sein wird, daß z. B. eine so wunderliche Frage wie die, ob derselbe Satz in der Philosophie wahr sein könne und in der christlichen Theologie falsch und umgekehrt, deßwegen nicht mehr vorkommt, weil ein Satz, so wie er in der einen ist, in der andern keinen Platz finden kann, sondern wie ähnlich er auch klinge, die Verschiedenheit doch immer vorausgesetzt werden muß." Daß hier von der christlich-geoffenbarten Wahrheit im Verhältniß zur philosophischen die Rede ist, thut nichts zur Sache; denn dieses Verhältniß wird auf das der religiösen Wahrheit überhaupt zur philosophischen auch von Schleiermacher begründet.

2) Schleiermacher a. a. O. §. 4. S. 16.

3) Schleiermacher a. a. O. §. 28. S. 171.

Subject zugleich ein nach Erkenntniß der Wahrheit strebendes, ein vernünftig denkendes Wesen ist. Mag daher immerhin die Frage nach dem, was ist und wahr ist, insbesondere ob Gott ist und was er ist, auf dem religiösen Gebiete ursprünglich gar nicht entstehen, mag dieses zu seinem wesentlichen Inhalt nur haben das unmittelbare, höhere Selbstbewußtsein, insbesondere wie wir uns in Beziehung auf Gott bestimmt wissen: so kann sie doch auf dem philosophischen Gebiete nicht ausbleiben, auf dem dann nothwendig auch über die Wahrheit der religiösen Gefühle und damit über den Werth der Religion selbst wird entschieden werden. Damit geräth aber die Religion in gänzliche Abhängigkeit von der Philosophie und in dieselbe Wandelbarkeit hinein, der diese von jeher unterworfen war, man müßte nur das Gebiet des subjectiven Selbstbewußtseins oder Gefühls von dem des objectiven Bewußtseins gänzlich absperren.

Diese dualistische Trennung, diesen Riß im menschlichen Geiste muß man — von jener Betrachtung der Religion aus — annehmen, oder aber die bezeichnete gänzliche Abhängigkeit der Religion von der Philosophie sich gefallen lassen; ein drittes gibt es nicht [1]). Jenes

1) Wie wenig Schleiermacher in dieser Noth gründlichen Rath zu schaffen weiß, geht aus seiner dahin zielenden Erörterung selbst am deutlichsten hervor. „Dieselbigen Glieder der christlichen Gemeinschaft, durch welche allein die wissenschaftliche Form der Glaubenslehre entsteht und besteht, sind auch die, in denen das speculative (philosophische, objective) Bewußtsein erwacht ist. Wie nun dieses die höchste objective Function des menschlichen Geistes ist, das fromme Selbstbewußtsein aber die höchste subjective: so würde ein Widerspruch zwischen beiden das Wesen des Menschen treffen, und ein solcher kann also immer nur ein Mißverständniß sein. Nun ist es auf der einen Seite freilich nicht genug, daß nur ein solcher Widerspruch nicht sei, sondern für den Wissenden entsteht die Aufgabe sich der Zusammenstimmung beider positiv bewußt zu werden: allein dies hat die Glaubenslehre um so weniger zu leisten, als von derselben religiösen Stellung aus das Verfahren doch für jede andere Art zu philosophiren auch ein andres sein müßte. Wenn nun auf der andern Seite ein solcher Widerspruch dennoch entsteht, und irgend einer mit Recht oder irrthümlich die Quelle des Mißverständnisses auf der religiösen Seite findet: so kann dies allerdings dahin führen, die Frömmigkeit überhaupt oder wenigstens die christliche Frömmigkeit aufzugeben. Allein hiegegen zu ver-

läßt sich nun freilich vernünftigerweise weder behaupten noch viel weniger thatsächlich ausführen; aber daß das letztere dann nur um so gewisser eintreten werde: dies dürfte leicht zu zeigen sein.

Das religiöse Bewußtsein ist, der gedachten Lehre zufolge, ein sich schlechthin Abhängigwissen des Menschen, ein Wissen von dem eigenen Selbst und seinen Zuständen, nicht an und für sich, sondern nach ihren Beziehungen auf ein Anderes, und nicht als eigentliches Wissen (objectives Selbstbewußtsein), sondern als bloßes Gefühl. Tritt dieses Gefühl in das erkennende Bewußtsein ein, was nothwendig der Fall ist, wenn Gefühl und Erkenntniß, subjectives und objectives Bewußtsein nicht dualistisch gegen einander abgesperrt sind; so wird sich der Mensch Gottes als der absoluten Ursache von Allem, insbesondere seines eigenen Wesens bewußt: dies ist der objective Werth des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Da aber nicht einmal das das Wesen der Religion ausmachende Selbstbewußtsein ein objectives ist, so kann noch viel weniger weder das Gottesbewußtsein überhaupt, noch die göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten, welche den verschiedenen Modificationen des Abhängigkeitsgefühls entsprechen, als etwas Objectives geltend gemacht werden. Ob daher die Beziehungen menschlicher Zustände auf ein Anderes als Ursache etwa nur Beziehungen des individuellen Ichs auf sein unveränderliches Wesen — und ebenso die auf ein Anderes als Ursache bezogenen Beschaffenheiten der Welt nur die auf ihr eigenes Wesen zurückweisenden Erscheinungen derselben sind, — oder ob das Andere ein von der Welt und dem Menschen selbst wesentlich Verschiedenes, Transcendentes ist: darüber entscheidet die Religion selbst gar nicht, davon ist von ihr aus das eine so gut möglich als das andere. Die Philosophie dagegen, das objective Bewußtsein, geht auf das Sein als solches; und wenn sie daher für sich die Entdeckung macht, daß das Absolute nichts Anderes als das in den Erscheinungen der Dinge verborgene Wesen, die ihren Veränderungen zu Grund liegende unveränderliche Ursache, das dem Vielen und Entgegengesetzten immanente Eine und Ungetheilte sei: so kann die Religion hiegegen sich nicht erwehren, und folglich vor dem ihr von hieraus drohenden Untergange sich nicht schützen. In der That hat denn auch die Philosophie, nachdem sie im Pantheismus die gemeine Gottesidee, auf welche die Religion gebaut ist, als unwahr hingestellt, ihr Urtheil über diese dahin abgegeben: sie sei eine Selbsttäuschung, das „bewußtlose Selbstbewußtsein" des Menschen, — Selbstbewußtsein, in wiefern Gott nur des Menschen eigenes Wesen sei, aber ein bewußtloses Selbstbewußtsein, inwiefern der Religionsgläubige als solcher nicht wisse, daß er nur sein eigenes Wesen aus sich hinaussetze und als ein von ihm verschiedenes, außer und über ihm seiendes anschaue [1]). Obwohl nun diese schlechthin irreligiösen Ansichten ihren

wahren anders als dadurch, daß sie sich hütet durch unbedachte Formeln solche Mißverständnisse nicht zu veranlassen, das ist wieder von dieser Seite aus nicht die Sache der Glaubenslehre, die es mit denen, welche die Grundthatsache nicht zugeben, auch gar nicht zu thun hat, sondern es ist das Geschäft der Apologetik." Glbl. §. 28. S. 171 f. Schleiermacher setzt also die Unmöglichkeit eines Widerspruchs zwischen beiden Arten des Bewußtseins voraus und stützt sie auf die wesentliche Einheit des Menschen; allein diese Widerspruchslosigkeit hat bei ihm nur die Bedeutung, daß beide, die religiöse und die philosophische Function, in demselben Subject entstehen und neben einander bestehen können, und das Bewußtsein ihrer Zusammenstimmung, welches er gleichfalls fordert, ist auch nichts anders als die Ueberzeugung, daß jeder eintretende Widerspruch nur ein zufälliger oder ein Mißverständniß sei. Diese Zusammenstimmung erscheint hiernach nur als ein Zusammen- und Nebeneinanderseinkönnen, als eine äußerliche Einheit, neben welcher die Verschiedenartigkeit des beiderseitigen Inhaltes hergeht; und so ist weder jener Dualismus gründlich gehoben, vielmehr theilweise aufrecht erhalten, um die Abhängigkeit der Religion von der Philosophie zu beseitigen, noch diese Abhängigkeit gänzlich beseitigt, vielmehr theilweise zugestanden, um jenem Dualismus auszuweichen. In dieser Schwebe ist Schleiermachers ganze Glaubenslehre gehalten.

1) Diese Ansichten findet man in der ihnen angemessensten cynischen Weise des Ausdrucks und der Darstellung vorgetragen von L. Feuerbach: das Wesen des Christenthums. Leipzig 1841. Sie unterscheiden sich nur in der Form von dem, was die ganze Hegelsche Schule, sofern sie zu ihrem Prinzip steht und dasselbe mit seinen wesentlichen Consequenzen übersieht, hierüber lehrt, und müssen daher als weit verbreitet und bei

Ursprung zunächst der pantheistischen Zeitphilosophie verdanken, so ist andererseits doch nicht zu läugnen, daß die protestantische Theologie vermöge der ihr angemessensten Auffassung der Religion als etwas wesentlich Subjectives sie gewissermaßen sanctionirt, oder ihnen doch den wirksamsten Widerstand, den sie in der objectiven Geltung der Religion finden, aus dem Wege geräumt hat.

Nach Schleiermacher [1]) ist die Vorstellung Gott nichts Anderes als die unmittelbarste Reflexion über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. [2]) Als Produkt der Reflexion fällt sie über das religiöse Gebiet hinaus, und es kann scheinen für die Religion gleichgültig zu sein, ob sie durch ein weiter gehendes Denken als bloße Vorstellung, oder als objectiv wahr erwiesen wird. Dann muß man behaupten, daß die Religion mit jeder Vorstellung von Gott bestehen könne. Dieser aller Erfahrung und der allgemeinen Ansicht von der Religion gleich sehr zuwiderlaufende Satz aber wird von Schleiermacher selbst nicht aufgestellt, vielmehr der andere von ihm vertheidigt, daß sie nur mit einem solchen Erkenntnißsystem verträglich sei, welches die Ideen Gott und Welt irgendwie auseinanderhalte und einen Gegensatz zwischen Gut und Bös bestehen lasse. Allein schon die Art und Weise, wie die Möglichkeit der Religion selbst auf dem Standpuncte des Pantheismus nachgewiesen werden will, [3]) zeigt zur Genüge, daß der geforderte Unterschied von Gott und Welt, Gut und Bös auch noch dann für zulänglich gehalten wird, wenn er nur mehr als ein formeller aufrecht erhalten, als ein wesentlicher aber ganz aufgegeben ist, und daß folglich mit dem zuletzt aufgestellten Satze als Negation des erstern nicht voller Ernst gemacht wird. Nimmt man aber an, daß das objective Bewußtsein mit dem subjectiven oder religiösen in Widerspruch gerathen und das eine durch das andere völlig vernichtet werden könne; so muß man auch eine mit dem religiösen Gefühle zusammenhängende Reflexion über dasselbe annehmen, und die auf rein speculativem Wege gewonnenen Vorstellungen von Gott und Welt, Gut und Bös, wenn sie mit den religiösen nicht harmoniren, als Verirrungen des menschlichen Denkens betrachten. Dann aber ist dem religiösen Gefühle selbst eine objective Bedeutung beigelegt, welche die beabsichtigte scharfe Sonderung desselben von dem eigentlichen Wissen wieder aufhebt.

Aus allem also geht hervor, daß aus den dargelegten Schwierigkeiten nicht herauszukommen, und den die Religion in ihrem Wesen und ihrer Würde gefährdenden Consequenzen nicht anders auszuweichen ist, als durch die Rückkehr zu der althergebrachten Ansicht, wornach der religiöse Glaube ursprünglich und wesentlich ein objectives Wissen von Gott und als solches die eigentliche Wurzel der Religion, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aber das Secundäre, durch jenes Wissen Bedingte ist. Die Religion kann nur dadurch der Philosophie gegenüber bestehen und sich erhalten, daß sie einen von dieser unabhängigen theologischen Inhalt hat; dies aber ist nur der Fall, wenn sie in ihrer Wurzel, statt ein bloß subjectives Selbstbewußtsein zu sein, vielmehr ein objectives Wissen von Gott ist. Gleichwie nun nach der Schleiermacher'schen Ansicht den ursprünglichen und eigentlichen Inhalt der Religion das menschliche Ich und seine Zustände constituiren, Gott aber, seine Eigenschaften und Thätigkeiten nur theils Producte der Reflexion über das sich schlechthin Abhängigwissen des Ich, theils ein auf rein speculativem Wege Gefundenes sind; so ist nach der hergebrachten Betrachtung der Religion Gott in seiner Beziehung zur Welt und zum Menschen ihr ursprünglicher, das Ich aber und die Welt in ihrer Beziehung auf Gott ihr secundärer Inhalt. Auf jenem Standpunkt ist es möglich, daß wir Gott und überhaupt das Theologische als ein bloß Vorgestelltes verlieren und an seiner Stelle bloß Cosmologisches und Anthropologisches übrig behalten, somit die

allen denjenigen herrschend angesehen werden, welche, nach dem auf dieser Seite geläufigen Ausdruck, auf der Höhe der gegenwärtigen Zeitbildung stehen.

1) Glbl. I. §. 4. S. 15 ff.

2) Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher. S. 264.

3) Glbl. I. §. 8. S. 54 f. §. 32. S. 185 f.

Religion selbst gänzlich aufgeben; auf diesem dagegen ist das Theologische von vorneherein gewahrt und das Cosmologische und Anthropologische zugleich auf seinem tiefsten Grunde befestigt. Denn wenn ich Gott weiß lediglich als Product der Reflexion auf meine schlechthinige Abhängigkeit; so denke ich ihn zwar als absolute Ursache, als das, von welchem Alles abhängig ist, aber nicht auch zugleich nothwendig als Den, welcher von Allem unabhängig, schlechthin für sich ist. Und doch ist die Idee Gottes durch jenes nicht erschöpft, sondern vollendet sich erst in diesem Moment. So aber, nach diesen beiden Merkmalen, ist Gott in der Religion gewußt, und ohne diese Gottesidee gibt es gar keine Religion. Wenn ich also in dem religiösen Bewußtsein zunächst um Gott weiß, und die Welt und das eigene Selbst als das schlechthin von ihm Abhängige; so ist nicht bloß die volle und unverkümmerte Gottesidee gesichert, sondern auch das, was ich selbst bin in und mit der Welt, nach seinem letzten Grunde erkannt; so verliere ich mich selbst und die Welt so wenig, daß ich von beidem vielmehr gerade dasjenige weiß, wodurch sie sind und bestehen.

Sicherlich haben daher, um dies noch schließlich zu bemerken, diejenigen katholischen Theologen, welche in neuerer Zeit die Schleiermacher'sche Ansicht von der Religion zu der ihrigen gemacht, weder das Wesen derselben und die von ihr unzertrennlichen Folgen gehörig durchdacht, noch auch ihrem eigenen von dem protestantischen so ganz verschiedenen objectiven Standpuncte hinlängliche Rechnung getragen.

---

§. 3. Als unmittelbares Gottesbewußtsein und freiwilliges Fürwahrhalten desselben unterscheidet sich zwar der religiöse Glaube von dem philosophischen Wissen, aber sie stehen sich nicht entgegen, sondern können in Einem Subjecte beisammen sein.

Das Verhältniß des Glaubens zum Wissen ist ein wesentlich anderes auf dem Gebiete der höhern oder Vernunfterkenntniß,

als auf dem der gemeinen oder Erfahrungserkenntniß. Nicht selten aber wird dieser Unterschied übersehen und der durch den Gebrauch des Wortes Glauben für gemeine Dinge in Umlauf gekommene Begriff desselben als eines mangelhaften, darum niedriger als das Wissen stehenden Fürwahrhaltens zugleich auf das religiöse Gebiet angewandt und somit ganz allgemein genommen, sei es nun, daß man den Glauben völlig auf eine Linie stellt mit dem Meinen [1]), oder aber über dieses noch erhebt, ohne ihn übrigens dem Wissen gleichzustellen [2]). Allein dieses Glauben im gemeinen Sinne des Wortes hat mit dem religiösen keine größere Aehnlichkeit, als, wie Spinoza treffend sagt, das Sternbild des Hundes mit einem wirklichen Hunde [3]).

Zwar bezeichnet der Ausdruck Glauben immer das nächste Bewußtsein der Wahrheit, oder vielmehr das diesem eigene Fürwahrhalten, und Wissen das dem fortgeschrittenen Bewußtsein derselben entsprechende, über jenes hinausgehende; aber darin gerade besteht der Unterschied, daß wenn das nächste Bewußtsein der Wahrheit auf dem Felde der Erfahrung ein nach Inhalt und Form mangelhaftes ist, dasselbe Bewußtsein auf dem Gebiete der Vernunfterkenntniß weder in Bezug auf den Inhalt noch rücksichtlich der Gewißheit dem fortgeschrittenen Bewußtsein, d. h. dem philosophischen Wissen nachsteht — ein Satz, den wir im folgenden §. näher bestimmen und beweisen werden.

1) So faßt z. B. Plato (de repub. lib. VII. p. 165 seq. ed. Bipont.) [ed. Steph. p. 534] εἰκασία und πίστις in dem Begriff der δόξα zusammen, und stellt diese, als das in Voraussetzungen und willkührlichen Annahmen befangene Wissen der mit dem Irrthum vermischten Wahrheit, der wahrhaften Erkenntniß (νόησις), d. h. dem vermittelten, auf Gründe und Beweise gestützten Wissen der reinen Wahrheit entgegen.

2) Wie Kant: „Meinen ist ein mit Bewußtsein sowohl subjectiv als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjective Zulänglichkeit heißt Ueberzeugung (für mich selbst), die objective, Gewißheit (für Jedermann)." Krit. d. r. Vern. S. 850. 2. Ausg.

3) Erdmann, Vorlesungen über Glauben und Wissen. S. 29.

Wiewohl aber das Verhältniß von Glauben und Wissen auf den beiden Erkenntnißgebieten als ein völlig verschiedenes sich darstellt; so finden sich doch außer dem kaum angeführten noch andere gemeinsame Puncte von formellem Belange, welche die Uebertragung der auf dem niedern Gebiete entstandenen Bezeichnung desselben auf das höhere rechtfertigen und den obigen Begriffsbestimmungen den Anschein der Wahrheit, auf die sie in ihrer Ausdehnung auf das letztere, überhaupt also in ihrer Allgemeinheit keinen Anspruch haben, verleihen. Als nächstes Bewußtsein der Wahrheit ist nämlich das religiöse Wissen kein auf Gründen oder Beweisen beruhendes, sondern ein unmittelbares, und das ihm eigenthümliche Fürwahrhalten ein subjectives, weil es ein freiwilliges [1]) ist, indem der Gläubige das, was sich ihm als wahr unmittelbar darstellt, auch ohne weiteres für wahr hält, und seine Ueberzeugung nicht abhängig macht von einer erst anzustellenden Prüfung, vielmehr auf jede im Wege der Untersuchung oder Vermittlung mögliche Vergewisserung freiwillig verzichtet. Joh. 20, 27. 29. Hebr. 11, 1. Dagegen ist das philosophische Wissen insofern allerdings ein voraussetzungsloses, als es kein unmittelbares, und ein begründetes, als es ein vermitteltes ist; es ist ferner ein reines Wissen und ein Fürwahrhalten aus bloßen Gründen (objective Gewißheit) insofern, als die ihm eigene Ueberzeugung ohne die Dazwischenkunft des subjectiven Willens auf dem Wege bloßer Erkenntniß zu Stande kommt (wobei wir noch dahingestellt sein lassen, ob für die Wahrheit selbst eine zwingende Ueberzeugung gewonnen werden kann, oder nur für die Grundlosigkeit des gegen sie sich erhebenden Zweifels). Allein wenn schon überhaupt ein unmittelbares, unbegründetes Wissen darum noch kein grundloses, und ein freiwilliges Fürwahrhalten darum noch kein willkührliches, beliebiges, nur subjectives ist; so macht insbesondere das religiöse Wissen schon von vorneherein den bestimmtesten Anspruch, ein grundhaftes und wahres zu sein, insbesondere aber will der religiöse

1) Voluntaria certitudo, wie es Hildebert von Tours (tract. theolog. cap. 1.) kurz und gut bezeichnet.

Glaube für ein auch objectiv gegründetes Fürwahrhalten gelten.

Um die Eigenthümlichkeit des religiösen Glaubens im Unterschiede von dem philosophischen Wissen mit voller Bestimmtheit zu bezeichnen, haben wir auf das Wesen des menschlichen Bewußtseins schon hier näher einzugehen. Das menschliche Bewußtsein, auch das sog. unmittelbare, ist kein schlechthin einfaches, sondern ein bewußtes Wissen. Ein schlechthin einfaches Wissen, ein Wissen nämlich, in welchem kein Denken ist, kommt auch dem Thiere zu, ein bewußtes Wissen aber, überhaupt eigentliches Bewußtsein nicht; so wie dem Thiere wohl ein einfaches Wollen, aber kein überlegtes, kein Wille zu wollen zu Gebot steht. Es ist aber das menschliche Bewußtsein ein bewußtes Wissen dadurch, daß das einfache Wissen, in welchem der Geist sich bloß receptiv und insoferne passiv verhält, durch seine Selbstthätigkeit (Spontaneität) ein denkendes wird, dadurch also, daß das bloße Wahrnehmen zum Vorstellen des Wahrgenommenen und das Vorstellen zum Begreifen des Vorgestellten fortgeht. Erst in der Vorstellung wird das Wissen (die Vorstellung) verschieden von dem Sein (dem Vorgestellten), und im Begriffe jenes übereinstimmend mit diesem gewußt. So entsteht das Fürwahrhalten, das Bewußtsein der Wahrheit, welche gemeinhin als Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein bezeichnet wird. Aber dieses Fürwahrhalten, dieses Bewußtsein der Wahrheit ist zuerst ein einfach factisches, ein schlechthin unmittelbares; denn wenn es gleich ein bewußtes, weil ein mit Denken verbundenes Wissen ist, so ist es doch als solches nicht gewußt. Dies Wissen setzt das thatsächliche Bewußtsein schlechthin voraus und kann nur auf dem Grunde seines wirklichen Vorhandenseins eintreten. Wie ein Bewußtsein überhaupt nicht möglich ist ohne ein Sein, so auch dieses Wissen nicht ohne das seiende Bewußtsein; und wie das Bewußtsein nicht durch das Sein zu Stande kommt, sondern durch selbstthätiges Denken, also tritt auch dieses Wissen nur da ein, wo das Bewußtsein durch die Selbstthätigkeit des Geistes Gegenstand (Object) des Wissens wird. Das sich selbst Erfassen oder Wahr-

nehmen des Bewußtseins fällt aber theils noch mit der Unmittelbarkeit desselben zusammen und ist von dem Denken, als wesentlichem Moment auch des einfachen Bewußtseins, unzertrennlich — Hegel nennt es insofern ganz gut das Bewußtsein auf der Stufe der Vorstellung — theils fällt es über sie hinaus als Anfang des reflectirten oder mittelbaren Bewußtseins, als die Voraussetzung und Grundlage des Nachdenkens, durch welches dieses so zu sagen neue Bewußtsein, d. h. das Wissen des (einfach factischen, unmittelbaren) Bewußtseins zu Stande kommt.

Das unmittelbare Fürwahrhalten ist demnach eine mit dem Zustandekommen des Bewußtseins parallel laufende oder auch damit zusammenfallende bloße Thatsache und insofern noch ein unwillkührliches und blindes. Es ist dieses Bewußtsein aber, wie gesagt, immer zugleich auch gewußt und damit erst, daß es so in sich selbst, in seinen Anfang zurückkehrt, eigentliches Bewußtsein. Mit diesem Wissen nun, das einerseits ein noch ganz unmittelbares, andererseits ein Nachdenken (dieses nämlich in seinem Anfange, in seiner Wurzel) ist, eröffnet sich dem intelligenten Geiste, der zugleich ein freier ist und als solcher jetzt erst auftritt (während seine Thätigkeit bis dahin nur eine spontane war), ein doppelter Weg: entweder will er das unmittelbare Bewußtsein ohne weiteres für wahr halten — das freiwillige Fürwahrhalten, der Glaube, — oder aber seine Zustimmung ihm vorenthalten und sie von dem fortgesetzten Nachdenken abhängig machen, um statt jener freiwilligen eine nöthigende Ueberzeugung zu erlangen — das Wissen. Das unmittelbare Wissen als bloße Thatsache des Bewußtseins enthält für den nachdenkenden Geist eine unentschiedene Frage, die Frage, ob es Wahrheit habe oder nicht; er sieht sich in Bezug auf dasselbe in der Freiheit, ihm beizustimmen oder nicht. Die Philosophie will diese Frage nur überhaupt zur Entscheidung bringen; als bloß theoretisches, rein objectives Streben des Geistes nach der Wahrheit ist sie für nichts eingenommen als allein für die Wahrheit, ist sie frei von allen Interessen und Bedürfnissen außer dem des Wissens der Wahrheit. Das unmittelbare Bewußtsein

ist ihr ein Problem, das sie so oder anders lösen kann, wenn es nur überhaupt gelöst wird. Ist die Philosophie dem denkenden Geiste auf einer gewissen Höhe der Bildung ein unabweisliches Bedürfniß, somit etwas, was nur Wenige und diese nur nach einer Seite ihres Wesens, nach der intelligenten, in Bewegung setzt; so ist dagegen die Religion und der religiöse Glaube eine Angelegenheit des ganzen und aller Menschen, ein subjectiv practisches Bedürfniß auf jeder Stufe seiner Bildung. Und dieses Bedürfniß findet sich nur in der Bejahung jener Frage befriedigt. Somit hat die Philosophie mit der Religion zwar den Ausgangspunct im unmittelbaren Bewußtsein gemeinsam, aber sofort gehen sie weit auseinander, jene nämlich auf dem Wege des bloßen Erkennens, des objectiven Wissens weiter, diese dagegen in das subjectiv practische Gebiet über.

Der religiöse Glaube, kraft dessen das unmittelbare Gottesbewußtsein ohne weiteres für wahr angenommen wird, würde ein grundloses und subjectiv willkührliches Fürwahrhalten sein, wenn das unmittelbare Gottesbewußtsein, das in ihm durch einen Act des Willens als wahr und gewiß angenommen wird, nicht an und für sich wahr und gewiß wäre. Denn so wenig der Wille einen Erkenntnißinhalt aus sich erzeugen kann, so wenig kann er ihm Gewißheit beilegen, sondern diese muß ihm an und für sich, unabhängig vom Willen zukommen. Hier tritt die Religion der Philosophie entgegen, oder vielmehr nur den Prätensionen, die man in ihrem Namen gemacht hat. Die Philosophie geht ihrem Wesen zufolge über das unmittelbare Bewußtsein hinweg, sie beruhigt sich nicht bei der Aussage desselben, sondern setzt sie in Zweifel, und will durch Nachdenken zur Gewißheit darüber kommen, ob es Wahrheit hat oder nicht, d. h. ob sich der Zweifel lösen und widerlegen läßt oder nicht.

Nimmt das philosophische Wissen nur diese und keine andere Stellung zum unmittelbaren Bewußtsein ein; so hat das Verhältniß desselben zum religiösen Glauben keine besondere Schwierigkeit. Nicht nur läßt sich leicht einsehen, daß beide sich vollkommen mit einander vertragen, sondern auch zeigen, daß jenes durch diesen sogar

gefordert wird. Der religiöse Glaube könnte kein freiwilliger und deßhalb verdienstlicher Act des Geistes sein, wenn sich sein Inhalt nur unmittelbar annehmen, wenn er sich nicht zugleich auch vermitteln und auf dem Wege bloßer Erkenntniß bewähren ließe. Das unmittelbare Wissen erscheint vom Glauben aus als ein irgendwie mangelhaftes und der Ergänzung bedürftiges. Denn wenn es für sich allein schon hinreichend wäre, eine Ueberzeugung oder ein Fürwahrhalten zu begründen; so bedürfte es nicht des Willens, der freien Entscheidung des Geistes, damit dasjenige entstehe, was wir den religiösen Glauben nennen. Diese Ergänzung durch einen Act des Willens ist nun zwar die einfachste, aber nicht die dem unmittelbaren Bewußtsein als einem Wissen natürlichste, sondern diese müssen wir im Verfolg des mit ihm anfangenden Weges bloßer Erkenntniß, im Fortgange des Bewußtseins über seine Unmittelbarkeit hinaus suchen. So tritt also dem religiösen Bewußtsein ein rein objectives zur Seite als eine andere Art, denselben Inhalt dem erkennenden Geiste zu bewähren, und diese Weise des Gottesbewußtseins wird, sofern sie sich lediglich auf dem Wege der Erkenntniß bewegt, sehr bezeichnend reines Wissen oder Wissen schlechthin genannt im Unterschiede von dem gewollten Wissen oder dem Glauben.

Allein die Philosophie kann auch eine ganz andere Richtung einschlagen, und eine von der ihr hier eingeräumten völlig verschiedene Bedeutung für sich in Anspruch nehmen. Bleiben wir bei der angegebenen Formel stehen, wornach sie vom Zweifel an der Wahrheit des unmittelbaren Bewußtseins ausgeht und durch Ueberwindung desselben eine zwingende Ueberzeugung in Bezug auf dasselbe sich verschaffen will; so kommt es ganz darauf an, wie jener Zweifel beschaffen ist. Man kann aufhören zu zweifeln, sobald man das unmittelbar Gewisse sich vermittelt hat, wenn gleich etwas Unbegreifliches oder Unerklärliches stehen bleibt, oder aber so lange zweifeln als man nicht völlig begreift und alles sich zu erklären vermag. In diesem Falle wird der Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins verworfen als unwahr, und ein solcher Inhalt aufgestellt, der dem denkenden Geiste

völlig durchsichtig und schlechthin begreiflich ist. Gegen eine solche Philosophie muß die Religion sich erklären; denn neben ihr könnte sie nur noch als die Art des Bewußtseins der Wahrheit für die (ungebildete) Menge, d. h. als Aberglaube und Köhlerglaube bestehen. Es darf aber als Grundsatz ausgesprochen werden, daß die Philosophie die Religion nicht aufheben, sondern daß zu der Allen gleichsehr und Jedem für sein ganzes höheres Dasein nothwendigen Religion die Philosophie hinzukommen soll als ein theoretisches Bedürfniß Einiger, daß beide in demselben Subjecte müssen beisammen sein können, so daß mit der größten Wissenschaftlichkeit, mit der höchsten philosophischen Bildung die vollkommenste Religionsgläubigkeit vereinbarlich ist. Kann also der religiöse Glaube, um neben dem philosophischen Wissen in seinem Wesen und seiner Würde ungefährdet zu bestehen, nicht ein nach Inhalt unvollständiges oder unreines und in Bezug auf Gewißheit unsicheres, bloß subjectives Wissen von Gott sein; so kann auch die Philosophie nicht darauf Anspruch machen, daß sie die Wahrheit erst ausmittle und nur auf ihrem Wege die reine Wahrheit gefunden werde, und daß eine zuverläßige, grundhafte Ueberzeugung von derselben nur allein durch sie zu erlangen sei.

---

§. 4.

Die selbständige Stellung der Religion neben der Philosophie beruht darauf, daß es ein ursprüngliches Wissen und Gewißsein von Gott gibt, über welches die Philosophie nicht eigentlich hinaus kommt, das sie vielmehr voraussetzt, wenn sie nicht in Pantheismus oder Skepticismus ausarten soll.

Die Vernunftwahrheiten werden sehr bezeichnend ewige Wahrheiten genannt, nicht sofast deßhalb, weil sie das Ewige (Uebersinnliche, Göttliche) zu ihrem Inhalte haben, als vielmehr, weil sie nicht auf dem Wege empirischer Forschung irgend einmal erfunden wurden, wie z. B. das Schießpulver, oder durch mühsame

und glückliche Denkoperationen herausgebracht, wie ein mathematischer Lehrsatz, sondern allezeit mit dem bloßen Dasein der Vernunft gegeben und in ihr Allen unmittelbar offenbar sind. Wie Licht und Farben dem sinnlichen Auge, so sind jene Wahrheiten dem geistigen Auge, der Vernunft, stets präsent, und diese hat von dem Vernehmen (Wahrnehmen) derselben ihren Namen. Freilich hängt die Wirksamkeit der Vernunft von Bedingungen ab, die nicht so von selbst und so allgemein vorhanden sind, wie die Erfordernisse der Wirksamkeit der äußern Sinne. Die vorherrschende Sinnlichkeit läßt die Vernunft nicht aufkommen und die verkehrte trübt und verdunkelt sie. Daher findet man, daß die Menschen weder in demselben Moment, noch so allgemein das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit, die sittliche Freiheit und was dahin gehört inne werden, wie das Dasein der Sinnenwelt, die nächsten Eigenschaften der Dinge u. s. w. Diese Zufälligkeiten kommen aber hier nicht in Anschlag, wo es sich um das An-sich oder Wesen der Sache handelt.

Für die Wahrheit dieser unserer Behauptung gibt vor allem die Geschichte ein unverwerfliches Zeugniß. „In den höchsten Sachen, sagt Johannes von Müller[1]), dachten (schon) die ältesten Menschen richtig, in Lebensgeschäften (d. h. in denjenigen Dingen, deren Kenntniß und Uebung auf Erfahrung und Nachdenken beruht) waren sie Kinder." Zur Erklärung dieser auf den ersten Blick auffallenden Erscheinung hat man angenommen, es habe der Mensch uranfänglich einen unmittelbar göttlichen Unterricht genossen in denjenigen Dingen, die ihn über seine ewige Bestimmung aufklären, wogegen ihm die Wissenschaft der zeitlichen Dinge selbst überlassen worden sei, damit er daran seine Geisteskräfte versuche und sie so allmählig kennen und gebrauchen lerne[2]). So sehr wir nun auch eine göttliche Offenbarung gleich am Anfang anzunehmen durch die unzweideutige Lehre der Schrift uns bestimmt sehen, so dürfen wir sie doch hier nicht herbeiziehen,

1) Allgem. Gesch. 1. Bd. S. 24. 4. A.

2) Ut varias usus meditando extunderet artes. Virg. Müller a. a. O.

wo es sich von bloß natürlichen Vernunftwahrheiten handelt, und von dem höhern Gebiete der göttlichen Offenbarung und was dahin gehört noch ganz abgesehen wird. Und selbst wenn wir auf sie hinblicken, kann es doch nicht unsere Meinung sein, die Vernunft mit ihr zu confundiren und derselben eine selbständige Sphäre der Erkenntniß Gottes abzusprechen. Daher haben wir jene geschichtliche Thatsache nicht anders als so zu verstehen, daß die ersten Menschen in der Wissenschaft der zeitlichen Dinge deßhalb nothwendig noch Kinder waren, weil diese auf Erfahrung und Nachdenken beruht, in der Wissenschaft der ewigen Wahrheiten aber nicht, weil diese aus unmittelbarer Vernunftwahrnehmung hervorgehen und folglich schon mit dem bloßen Dasein der Vernunft gegeben sind. Der Grund dieser Einrichtung aber liegt sehr nahe. Sind die ewigen Wahrheiten dem Geiste des Menschen so wesentlich, als dem Leibe Speise und Trank, wäre er, ohne sie, in den Kreis der Sinnlichkeit und Zeitlichkeit eingefangen und abgeschnitten von der übersinnlichen und unveränderlichen Welt; so können sie nicht die Erfindung irgend einer Zeit und das Monopol einer mühsam errungenen Wissenschaft, sondern müssen eine Offenbarung Gottes durch die Vernunft und in dieser einem Jeden allezeit unmittelbar gegeben sein.

Das Dasein der Religion vor der Wissenschaft, das Auftreten des religiösen Glaubens unabhängig von allem sonstigen Wissen spricht dem Satze, daß es ein unmittelbares Wissen von Gott gebe, den Werth einer Thatsache zu. Dieser Satz wird im Allgemeinen auch gar nicht geläugnet; allein man unterwirft ihn solchen Einschränkungen, daß er seine Bedeutung für die Religion, als Bürgschaft ihrer selbständigen Stellung neben der Philosophie, gänzlich verliert. Das unmittelbare Wissen wird als das zeitlich Erste, als Anfang der menschlichen Erkenntniß überhaupt anerkannt, und der Religion insbesondere die Ehre gelassen, die Vorläuferin der Philosophie, überhaupt aber die Weise des Bewußtseins zu sein, wie die Wahrheit für Alle ist[1]).

1) Hegel, Encyklopädie §. 537. S. 581 f. Vorr. S. XIX. 3. Aufl.

Daß aber alle Erkenntniß und ganz besonders die höhere wesentlich auf einem unmittelbaren Wissen beruhe: dies wird nur desto entschiedener geläugnet.

Unbestreitbar äußert sich die Religion zunächst im Gefühle (wie überhaupt das Gefühl das Erste und Unmittelbarste in der geistigen Sphäre ist), und tritt erst in ihrem zweiten Stadium als intellectuelle Anschauung, als Vernunftwahrnehmung auf. Eben so gewiß ist dieses Vernehmen des Göttlichen in seinem Anfang noch ein sehr unvollkommenes, der Form nach sinnlich und dem Inhalte nach beschränkt, und wird vollkommener nur nach und nach, in dem Maße, als sich die Vernunft über die Sinnlichkeit erhebt und als reine Vernunft wirksam wird, ein Fortschritt, der nicht ohne die Vermittlung der Erziehung und Bildung erfolgt. Endlich soll auch nicht geläugnet werden, daß in demselben Grade, als der Mensch sich selbst und die Welt durch Beobachtung und Nachdenken besser kennen lernt, auch seine religiösen Begriffe bestimmter und richtiger werden. Aber aus all' dem folgt nicht, daß das religiöse Bewußtsein wesentlich ein vermitteltes [1]), und das unmittelbare Wissen, abgesehen von ihm als einer empirischen Thatsache, als dem zeitlichen Anfang des Bewußtseins, an sich nur eine Abstraction, ein leerer Name sei [2]). Wie man nicht sagen kann, daß der menschliche Körper auf dem Wege der Ernährung entstehe, und durch Nahrung, Pflege u. s. w. wachse und zu seiner vollkommenen Ausbildung gelange, wie er vielmehr durch Zeugung hervorgebracht ist, sein Wachsthum aber und seine vollkommene Ausbildung von Innen heraus, nach dem Gesetze seiner eigenen ursprünglichen Naturanlage erfolgt, und Nahrung und Pflege nur einerseits Bedingungen sind, ohne welche er nicht fortbestehen und gedeihen könnte, andererseits Mittel, die diesem entgegentretenden Hindernisse zu entfernen; — und wie er zwar mit den Jahren an Ausdehnung und Entwicklung zunimmt, aber nicht erst nach und nach

1) Hegel, Encyklop. §. 67. S. 83 f.

2) Hegel, a. a. O. §. 63. S. 78. §. 74. 75. S. 90 f.

Augen, Ohren und die andern Gliedmaßen bekommt, sondern dies alles von Hays aus mitbringt: auf ganz ähnliche Weise verhält es sich auch in der hier vorliegenden geistigen Beziehung. Die wesentliche Wahrheit — und das ist die religiöse, daß Gott sei u. s. w. — ist dem menschlichen Geiste ursprünglich eigen und wird nicht durch Erziehung und Bildung erst in ihn hineingebracht; auch wird durch diese nicht eine Mehrung oder Läuterung derselben bewirkt, sondern sie ist ihm in der Vollständigkeit ihrer Theile oder Bestimmungen immanent. Man muß zwar behaupten, daß der Mensch zum Bewußtsein dieser Wahrheit nur unter den Menschen kömmt; aber wenn auch die vernünftige Erziehung hiezu ganz unentbehrlich ist, so erscheint sie doch nur als die conditio sine qua non, während im Geiste selbst und seiner Thätigkeit, in der einem Jeden eigenen Vernunft die Ursache zu suchen ist, durch welche dieses Bewußtsein entsteht.

Die Erziehung ist insofern bildend, als sie dem Zögling das auf der Erfahrung und dem Nachdenken des Erziehers beruhende Wissen überliefert und jener es sich aneignet. Läßt sich nun die durch Erziehung empfangene Bildung als die Vorläuferin der Selbstbildung und diese als die Vollenderin von jener betrachten; so kann die vorliegende Frage allgemein gefaßt und dahin formulirt werden: in wieweit wird das dem Geiste ursprünglich eigene und darum unmittelbare Wissen von Gott durch das im Wege der Erfahrung und des Nachdenkens gewonnene mittelbare Wissen gefördert? Das Erfahrungswissen als Wissen, von weltlichen Dingen kann nur mittelbar auf das Gottesbewußtsein Einfluß üben; dagegen hat das philosophische Wissen sofern es den Gegenstand mit dem religiösen theilt, unmittelbare Beziehung zu diesem, und in soweit auch jenes, als es in dem philosophischen enthalten oder von diesem vorausgesetzt ist. Das philosophische Wissen nun, behaupten wir, vermag zwar die dem vernünftigen Geiste unmittelbar sich darstellende Wahrheit zu vermitteln und eine vollkommnere Erkenntniß derselben, d. h. bestimmtere und reinere, der Wahrheit an und für sich angemessenere Begriffe aufzustellen; aber sie selbst erst produciren kann

Daß aber alle Erkenntniß und ganz besonders die höhere wesentlich auf einem unmittelbaren Wissen beruhe: dies wird nur desto entschiedener geläugnet.

Unbestreitbar äußert sich die Religion zunächst im Gefühle (wie überhaupt das Gefühl das Erste und Unmittelbarste in der geistigen Sphäre ist), und tritt erst in ihrem zweiten Stadium als intellectuelle Anschauung, als Vernunftwahrnehmung auf. Eben so gewiß ist dieses Vernehmen des Göttlichen in seinem Anfang noch ein sehr unvollkommenes, der Form nach sinnlich und dem Inhalte nach beschränkt, und wird vollkommener nur nach und nach, in dem Maße, als sich die Vernunft über die Sinnlichkeit erhebt und als reine Vernunft wirksam wird, ein Fortschritt, der nicht ohne die Vermittlung der Erziehung und Bildung erfolgt. Endlich soll auch nicht geläugnet werden, daß in demselben Grade, als der Mensch sich selbst und die Welt durch Beobachtung und Nachdenken besser kennen lernt, auch seine religiösen Begriffe bestimmter und richtiger werden. Aber aus all' dem folgt nicht, daß das religiöse Bewußtsein wesentlich ein vermitteltes [1]), und das unmittelbare Wissen, abgesehen von ihm als einer empirischen Thatsache, als dem zeitlichen Anfang des Bewußtseins, an sich nur eine Abstraction, ein leerer Name sei [2]). Wie man nicht sagen kann, daß der menschliche Körper auf dem Wege der Ernährung entstehe, und durch Nahrung, Pflege u. s. w. wachse und zu seiner vollkommenen Ausbildung gelange, wie er vielmehr durch Zeugung hervorgebracht ist, sein Wachsthum aber und seine vollkommene Ausbildung von Innen heraus, nach dem Gesetze seiner eigenen ursprünglichen Naturanlage erfolgt, und Nahrung und Pflege nur einerseits Bedingungen sind, ohne welche er nicht fortbestehen und gedeihen könnte, andererseits Mittel, die diesem entgegentretenden Hindernisse zu entfernen; — und wie er zwar mit den Jahren an Ausdehnung und Entwicklung zunimmt, aber nicht erst nach und nach

1) Hegel, Encyklop. §. 67. S. 83 f.

2) Hegel, a. a. O. §. 63. S. 78. §. 74. 75. S. 90 f.

Augen, Ohren und die andern Gliedmaßen bekommt, sondern dies alles von Haus aus mitbringt: auf ganz ähnliche Weise verhält es sich auch in der hier vorliegenden geistigen Beziehung. Die wesentliche Wahrheit — und das ist die religiöse, daß Gott sei u. s. w. — ist dem menschlichen Geiste ursprünglich eigen und wird nicht durch Erziehung und Bildung erst in ihn hineingebracht; auch wird durch diese nicht eine Mehrung oder Läuterung derselben bewirkt, sondern sie ist ihm in der Vollständigkeit ihrer Theile oder Bestimmungen immanent. Man muß zwar behaupten, daß der Mensch zum Bewußtsein dieser Wahrheit nur unter den Menschen kommt; aber wenn auch die vernünftige Erziehung hiezu ganz unentbehrlich ist, so erscheint sie doch nur als die conditio sine qua non, während im Geiste selbst und seiner Thätigkeit, in der einem Jeden eigenen Vernunft die Ursache zu suchen ist, durch welche dieses Bewußtsein entsteht.

Die Erziehung ist insofern bildend, als sie dem Zögling das auf der Erfahrung und dem Nachdenken des Erziehers beruhende Wissen überliefert und jener es sich aneignet. Läßt sich nun die durch Erziehung empfangene Bildung als die Vorläuferin der Selbstbildung und diese als die Vollenderin von jener betrachten; so kann die vorliegende Frage allgemein gefaßt und dahin formulirt werden: in wieweit wird das dem Geiste ursprünglich eigene und darum unmittelbare Wissen von Gott durch das im Wege der Erfahrung und des Nachdenkens gewonnene mittelbare Wissen gefördert? Das Erfahrungswissen als Wissen, von weltlichen Dingen kann nur mittelbar auf das Gottesbewußtsein Einfluß üben; dagegen hat das philosophische Wissen sofern es den Gegenstand mit dem religiösen theilt, unmittelbare Beziehung zu diesem, und in soweit auch jenes, als es in dem philosophischen enthalten oder von diesem vorausgesetzt ist. Das philosophische Wissen nun, behaupten wir, vermag zwar die dem vernünftigen Geiste unmittelbar sich darstellende Wahrheit zu vermitteln und eine vollkommnere Erkenntniß derselben, d. h. bestimmtere und reinere, der Wahrheit an und für sich angemessenere Begriffe aufzustellen; aber sie selbst erst produciren kann

es so wenig, als die Gewißheit, die sie für das unmittelbare Bewußtsein hat, begründen oder irgendwie verstärken.

Wie der gemeine Erkenntnißinhalt durch Erfahrung und Beobachtung erworben und nicht durch Denken herausgebracht wird, so ist auch der Inhalt der höhern oder Vernunfterkenntniß kein Product des Denkens, sondern der unmittelbaren Wahrnehmung. Der aristotelische Satz: **nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu** spricht eine erkenntniß-theoretische Grundwahrheit aus, die richtig verstanden und innerhalb gewisser Gränzen gehalten ganz unbestreitbar ist. Leibnitz hat zur Abwehr des Lockeschen Sensualismus die Einschränkung beigefügt: **nisi ipse intellectus**, und dieser Beisatz wurde von seinem Schüler Wolf zum Princip eines Systems (des Intellectualismus) gemacht, in welchem das Denken, der **intellectus**, als die dem **sensus** zur Seite gehende Quelle der höhern Wahrheit behandelt ist. Vielmehr aber mußte, dem Geiste der Leibnitzschen Philosophie gemäß, die Vernunft als der geistige Sinn, als das höhere Wahrnehmungsvermögen dem niedern, sinnlichen an die Seite gesetzt und das Denken, der Verstand als das den Erkenntnißinhalt dialectisch entwickelnde und vermittelnde, zum Begriff und System hinaufarbeitende Princip anerkannt werden. Kant kam dem Fehler des Wolfschen Intellectualismus ebenso gut, wie dem des Hume'schen auf Locke's Erkenntnißtheorie fußenden Skepticismus auf die Spur; aber bis zur Anerkennung der Vernunft als des höhern Wahrnehmungsvermögens konnte er deßhalb nicht vordringen, weil er die Metaphysik als eine rein apriorische Wissenschaft irrthümlich voraussetzte und ihren nothwendigen Ausgang von dem unmittelbaren Bewußtsein als dem einzigen apriorischen Wissen des Wirklichen nicht anerkannte. Jacobi, der diese Wahrheit erkannte und dem Kantischen Kriticismus jenen Irrthum mit allem Nachdruck vorhielt, ist dabei mit solcher Einseitigkeit verfahren, daß er außer der unmittelbaren Erkenntniß des göttlichen oder dem religiösen Glauben eine wahrhaft vermittelte Erkenntniß und somit ein eigentliches Wissen desselben nicht zugab, folglich die Philosophie als Wissenschaft

gänzlich läugnete oder doch auf die Nachweisung ihrer Unmöglichkeit einschränkte. Auf diesem Wege war nicht weiter zu kommen, sondern entweder wieder auf Kant zurückzugehen oder aber ein neuer Ausgangspunct zu suchen. Jenes ist durch Fichte so geschehen, daß dieses die Folge davon war. Die consequente Fortbildung des Kantischen Kriticismus führte zum absoluten Idealismus und damit zum Pantheismus. Dieser tritt der alten Lehre, daß im sensus die Quelle der Wahrheit fließe, auf's schärfste entgegen und kehrt, indem er den intellectus (das Denken) an dessen Stelle setzt, die rechte Ordnung geradezu um. Zwar will Hegel es nur für einen Mißverstand der speculativen Philosophie ansehen, daß sie den aristotelischen Satz nicht gelten lasse; sie wolle nur auch umgekehrt behaupten: **nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu**, — „in dem ganz allgemeinen Sinne, daß der Nus und in tieferer Bestimmung der Geist die Ursache der Welt ist, und in dem nähern, daß das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat [1])". Allein man sieht leicht, daß mit dieser Bestimmung die aristotelische in ihrer wesentlichen Wahrheit aufgehoben ist. Die speculative Philosophie verräth sich als ein System des absoluten Wissens, wenn sie sich in dasselbe Verhältniß zur Wahrheit und ihrer Erkenntniß setzt, in welchem der absolute Geist zum Dasein und zur Wirklichkeit steht, d. h. wenn sie die Wahrheit für den Menschen auf das Denken basirt. Das rechtliche, sittliche und religiöse Gefühl, wie Hegel das unmittelbare Wissen dieser Gegenstände nennt, läßt sie als Erfahrung gelten, aber nur als eine solche, welche ihre Wurzel und ihren Sitz im Denken hat. Diese Erfahrung aber ist thatsächlich ein dem Denken vorhergehendes, Etwas, worauf sich das Denken stützt, und hat als solches einen ganz andern Inhalt als der durch das Denken herausgebrachte ist. Nun behauptet zwar Hegel wiederum: der Inhalt der Philosophie sei kein anderer als „der im Gebiet des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich her-

1) Hegel, Encyklopädie §. 8. S. 13.

vorbringende, zur Welt, äußern und innern Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt" [1]); aber mit dieser Behauptung verhält es sich gar nicht anders als mit der ersten: sie ist durch und durch illusorisch. Dort liegt die Illusion offen zu Tag. Die speculative Philosophie will den aristotelischen Satz nicht verwerfen, sondern nur den umgekehrten zugleich festhalten, d. h. sie nimmt ihn im Sinne seines Gegentheils an und erlaubt sich ihn auf den Kopf zu stellen. Hier ist die Zweideutigkeit etwas versteckter. Der Inhalt der Philosophie ist die Wirklichkeit, sagt Hegel, und das nächste Bewußtsein der Wirklichkeit nennen wir Erfahrung. Eine sinnige Betrachtung der Welt (Wirklichkeit) aber unterscheide schon, was von dem weiten Reiche des äußern und innern Daseins nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos sei, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdiene. Indem daher die Philosophie von anderm (dem gemeinen) Bewußtsein dieses einen und desselben Gehaltes nur nach der Form unterschieden sei, so sei ihre Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung nothwendig [2]). Diese Uebereinstimmung wird auch „die Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der seienden Vernunft, mit der Wirklichkeit" genannt, und es geht daraus hervor, daß hier nicht sofast von der Wirklichkeit überhaupt und der gemeinen Wirklichkeit insbesondere — den sog. sinnenfälligen Dingen, als vielmehr von dem wahrhaft Seienden, dem Grundwesentlichen oder Absoluten die Rede ist, mithin auch nicht von gemeiner Erfahrung, sondern von derjenigen, welche das Uebersinnliche und Geistige zu ihrem Inhalt hat, kurz von dem rechtlichen, sittlichen und religiösen „Gefühle", von welchem als einem bloß thatsächlichen das speculative Wissen dieses Inhaltes unterschieden wird. Dieses Gefühl oder unmittelbare Wissen kann man allerdings die seiende Vernunft nennen, das einfache, thatsächliche Bewußtsein der Wahrheit, und es ist so etwas Empirisches, Erfahrungsmäßiges, wogegen die Philosophie die selbstbewußte Vernunft, das sich selbst

1) Hegel, Encyklopädie §. 6. S. 7.
2) Hegel, Encyklopädie a. a. O. S. 7. f.

wissende Bewußtsein der Wahrheit sich zum Ziele setzt und damit über die bloße Empirie als Speculation sich erhebt. Ebenso muß man einräumen, daß die Uebereinstimmung der seienden Vernunft mit der selbstbewußten nothwendig, und ein Unterschied beider nur in Bezug auf die Form zulässig ist. Ein bloß formeller Unterschied aber ist zwischen der seienden Vernunft, die das Aristotelische nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu zum Princip hat, und der selbstbewußten, die von dem umgekehrten Hegelschen Princip ausgeht, nicht vorhanden, sondern sie trennen sich im Wesen der Wahrheit und stehen sich unversöhnlich gegenüber. Freilich haben beide die sich selbst gleiche Wirklichkeit zum Gegenstand und sind in soweit in Uebereinstimmung mit einander; aber das ist eine leere, nichts sagende Harmonie; denn insoweit sind auch die entgegengesetztesten Erkenntnisse nicht von einander verschieden. Was die speculative Philosophie als Erscheinung bezeichnet, das ist das in stetem Fluß begriffene Zeitliche, Mannigfaltige, Gegensätzliche; das wahrhaft Wirkliche ist ihr das demselben zu Grund liegende, Unveränderliche, Eine, Ewige. Dieses ist ihr kein anderes Wesen, sondern das in jenem zur Erscheinung kommende Wesen der Welt selbst, das eine, absolute Wesen, außer welchem nichts wahrhaft ist. Die „Erfahrung" unterscheidet zwar auch das Veränderliche und Vergängliche von dem Constanten und Bleibenden; sie unterscheidet ferner das nur bedingt Seiende von dem schlechthin Seienden und betrachtet dieses als das wahrhaft Wirkliche; aber wenn sie jenen Unterschied als einen schon in der Welt realisirten erkennt, vermischt sie ihn nicht mit dem des Endlichen und Unendlichen, sondern dieses oder Gott ist ihr ein von dem Wesen der Welt ganz verschiedenes anderes Wesen oder Sein. Das Eine Sein oder Wesen ist ihr ein bloß logischer Begriff. Das ist in Wirklichkeit der Unterschied zwischen der „Erfahrung" und der „speculativen Philosophie", oder vielmehr der Gegensatz und Widerspruch beider. Bezeichnet die letztere ihn als einen Unterschied nur in der Form, so thut sie das von sich aus im Widerspruch mit der Erfahrung, die darin nicht eine Versöhnung, son-

dern nur eine Verhöhnung ihrer erblicken kann. Offener, aufrichtiger und, was mehr ist, auch wahrer wird deßhalb von dieser Seite sonst behauptet: auf dem Standpuncte der Erfahrung, des gemeinen Bewußtseins werde der Inhalt nicht rein und vollkommen erfaßt, vielmehr müsse dieser, indem die Form des Gefühls, der Vorstellung zum Inhalte geschlagen werde, nothwendig als ein anderer zum Vorschein kommen, als er wirklich und für den reinen Gedanken ist [1]). Allein mit dieser Anerkenntniß ist der Zwiespalt der Philosophie mit dem gemeinen Bewußtsein, den allgemein geltenden Ueberzeugungen im Gebiete des Rechts, der Moral und Religion zugestanden, und so nicht bloß die Unhaltbarkeit, sondern auch die Unwahrheit derselben eingeräumt. Denn auch die speculative Philosophie hält die Uebereinstimmung der selbstbewußten Vernunft mit der seienden Vernunft für einen wenigstens äußern Prüfstein ihrer Wahrheit, sowie sie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft ansieht, durch die Erkenntniß dieser Uebereinstimmung die Versöhnung beider hervorzubringen [2]). Deßhalb wird sie jenes Zwiespaltes so ungerne geständig und kommt auf die zuletzt angeführte Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem gemeinen und dem speculativen Bewußtsein der Wahrheit so selten und niemals da zu sprechen, wo sie ihres Verhältnisses insbesondere zur Religion gedenkt, vielmehr weiß sie da nur von einem formellen Unterschiede und läugnet eine in diesem mitgegebene Differenz der wesentlichen Wahrheit geradezu. „Worauf es, sagt Hegel, ganz allein ankommt in dem Verhältniß der Philosophie zur Religion, ist der Unterschied der Formen des speculativen Denkens, von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes" [3]). „Der Gehalt ist derselbe; aber wie Homer von einigen Dingen sagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, so gibt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des

1) Hegel, Encyklopädie §. 3. S. 4 f. vgl. §. 573. S. 582 f.
2) Hegel, a. a. O. S. 8.
3) Hegel, Encyklopädie §. 573. S. 581.

verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens, die andere des concreten Begriffs [1]). Doch in so offenbaren Widerspruch mit sich selbst setzt sich die speculative Philosophie nicht, sondern den Darstellungen der letztern Art liegt eine Art Mentalreservation zu Grund, durch welche der Widerspruch sich löst. Sie schlägt nämlich bei dem religiösen Bewußtsein auf Seite der Form, was für dieses zum wesentlichen Gehalt gehört, und nennt das Halten desselben an seinem Inhalt und seinem Verständniß desselben ein Kleben an der Form, stroherne Orthodoxie und dergleichen. So wird es ihr nicht schwer, auch selbst die härtesten Widersprüche, die ihr von Seiten des religiösen Bewußtseins entgegentreten, in die schönste Harmonie aufzulösen, während freilich dem unbefangenen Beobachter die Willkühr und Gewaltthätigkeit nicht entgehen kann, womit sie ihren absoluten Inhalt in die religiösen Lehrsätze hineinzwingt, um ihn sodann wieder aus denselben herauszupressen. Jetzt gesteht übrigens diese ehedem allerreligiöseste Philosophie durch diejenigen ihrer Adepten, denen die Religion einen so hohen Werth nicht mehr hat, daß sie sich der Uebereinstimmung mit ihr ängstlich versichern sollten, selbst offen ein, wie es nur ein Selbstbetrug oder eine absichtliche Täuschung sei, wenn sie sich das Ansehen gebe, als lasse sie den religiösen Inhalt unangetastet und erhebe ihn nur in die ihm an und für sich adäquate Form [2]). Man spricht es jetzt unumwunden aus, daß das religiöse Bewußtsein von dem philosophischen nicht geduldet, daß es nur die Art des Bewußtseins sei, wie die Wahrheit für die Menge oder diejenigen ist, die sich der wissenschaftlichen Erkenntniß nicht zu bemächtigen vermögen. Und das ist auch die allein ächte Consequenz des Princips: nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu, daß die Wahrheit nicht im unmittelbaren Wissen oder Wahrnehmen, sondern im Denken ihre Quelle und ihren Sitz

1) A. a. O. Vorr. S. XIX. Phänomenologie S. 170 ff. 398. Religionsphilosophie 1. Bd. S. 79 f. u. a. St. bei Strauß, chrstl. Glbl. I. S. 12.
2) Strauß, Glbl. I. S. 16 ff.

habe. Denn wenn hiernach allerdings nicht ausgeschlossen ist, daß die Wahrheit im Gefühl oder unmittelbaren Wahrnehmen ihren zeitlichen Ausgangspunkt nehme, so erscheint der so gewonnene Inhalt doch immer als ein unvollkommener und unreiner, und erst das auf sich selbst zurückgehende Denken ist es — denn auch in jenem herrscht das Denken nur aber als ein im Sinnlichen befangenes — welches den Kern aus der Schale herausnimmt und die in jener Form verendlichte und verkümmerte Wahrheit befreit. Verhält sich aber die durch das Denken gefundene Wahrheit nicht etwa nur als die ganze und lautere im Unterschied von jener als der mangelhaften und getrübten, sondern als eine völlig andere; so sinkt das empirische, unmittelbare Bewußtsein auf die Stufe eines ganz nichtigen herab, das für denjenigen gar keinen Werth mehr hat, der sich zu jenem einmal erhoben; denn er hat sich dazu eben nur dadurch erheben können, daß er dasselbe völlig von sich gethan und abgestoßen hat.

Wir haben den aristotelischen Satz bis daher ganz allgemein genommen und sowohl für die gemeine als die höhere Erkenntnißsphäre geltend gemacht. Indem wir ihn jetzt weiter verfolgen, müssen wir die Unterschiede nachweisen, die sich in Bezug auf ihn ergeben, je nachdem wir uns in dieser oder jener Sphäre bewegen.

Das empirische Wissen ist kein dem Geiste ursprünglich eigenes und unmittelbares, sondern ein erworbenes und auf Vermittlung beruhendes; es werden immer neue Wahrheiten gefunden, immer neue Verknüpfungen derselben gemacht und daraus Resultate für das Leben gezogen. Beobachtung und Versuche sind die Mittel, durch die sie gefunden werden, das Denken aber ist das Prinzip der Unterscheidung und Verbindung des Mannigfaltigen der Erfahrung zur Einheit. Daher ist dieses Wissen einer unbeschränkten Erweiterung und Läuterung fähig; die Gewißheit aber, die ihm zukommt, hängt theils von der Schärfe der Beobachtung des Einzelnen, theils von der Vollständigkeit ab, in der die zusammengehörigen Erscheinungen dem Geiste

präsent sind. Das nächste Bewußtsein in dieser Sphäre ist darum immer ein ebenso nach Inhalt mangelhaftes wie in Bezug auf das Fürwahrhalten unvollkommenes. Wiewohl aber die empirische Erkenntniß aus lauter Vermittlungen hervorgeht, so hat sie doch eine Seite, nach der sie schlechthin unvermittelt ist. Dieses und jenes, alle Gegenstände überhaupt von denen wir — und Alles was wir von ihnen aus Erfahrung wissen: dies ist ein Wissen, in Ansehung dessen ein großer Unterschied unter den Menschen ist, indem der Eine mehr und denselben Inhalt gewisser weiß als ein Anderer; aber die Wahrheit in letzter Instanz, die absolute Wahrheit dieses Wissens ist eine unmittelbare, in deren Besitz jeder ist und von der es nur eine Gewißheit gibt. Die Sterne am Firmament z. B. sehen Alle; aber der Eine sieht mehr als der Andere, weil er anhaltender darnach sieht, oder mit einem bessern Mittel der Beobachtung ausgerüstet ist. Daß aber diese leuchtenden Puncte, die man Sterne nennt, kein bloßer Schein, sondern wirklich sind, das wird auch durch die angestrengteste Beobachtung mittelst des schärfsten Auges oder Fernrohrs nicht herausgebracht, sondern ist entweder unmittelbar gewiß oder ewig zweifelhaft. Daß die Sterne keine goldenen Nägel an einer festen Decke, sondern im Weltraum schwebende, große Körper sind, wenn sie überhaupt sind, das kann durch Beobachtung und Nachdenken herausgebracht, und der sinnliche Schein, auf dem jene Ansicht beruht, als solcher nachgewiesen werden; ebenso läßt sich finden, daß die Bewegung der Sonne um die Erde nur scheinbar und die umgekehrte die wahre ist, wenn wir überhaupt mit unserm Beobachten und Nachdenken auf dem Boden der Wahrheit stehen, wenn wirkliche Dinge, wirkliche Bewegung hier vorhanden sind. Dies ist etwas von aller Erfahrung und allem Denken schlechthin nur vorausgesetztes und durch sie unerweisliches. Demnach ist aller Inhalt des empirischen Wissens sowie nicht minder die Beseitigung des sinnlichen Scheins und des falschen Urtheils ein durch Beobachtung und Nachdenken zu Ermittelndes, und unmittelbar gewußt und gewiß nur die Ob-

habe. Denn wenn hiernach allerdings nicht ausgeschlossen ist, daß die Wahrheit im Gefühl oder unmittelbaren Wahrnehmen ihren zeitlichen Ausgangspunkt nehme, so erscheint der so gewonnene Inhalt doch immer als ein unvollkommener und unreiner, und erst das auf sich selbst zurückgehende Denken ist es — denn auch in jenem herrscht das Denken nur aber als ein im Sinnlichen befangenes — welches den Kern aus der Schale herausnimmt und die in jener Form verendlichte und verkümmerte Wahrheit befreit. Verhält sich aber die durch das Denken gefundene Wahrheit nicht etwa nur als die ganze und lautere im Unterschied von jener als der mangelhaften und getrübten, sondern als eine völlig andere; so sinkt das empirische, unmittelbare Bewußtsein auf die Stufe eines ganz nichtigen herab, das für denjenigen gar keinen Werth mehr hat, der sich zu jenem einmal erhoben; denn er hat sich dazu eben nur dadurch erheben können, daß er dasselbe völlig von sich gethan und abgestoßen hat.

Wir haben den aristotelischen Satz bis daher ganz allgemein genommen und sowohl für die gemeine als die höhere Erkenntnißsphäre geltend gemacht. Indem wir ihn jetzt weiter verfolgen, müssen wir die Unterschiede nachweisen, die sich in Bezug auf ihn ergeben, je nachdem wir uns in dieser oder jener Sphäre bewegen.

Das empirische Wissen ist kein dem Geiste ursprünglich eigenes und unmittelbares, sondern ein erworbenes und auf Vermittlung beruhendes; es werden immer neue Wahrheiten gefunden, immer neue Verknüpfungen derselben gemacht und daraus Resultate für das Leben gezogen. Beobachtung und Versuche sind die Mittel, durch die sie gefunden werden, das Denken aber ist das Prinzip der Unterscheidung und Verbindung des Mannigfaltigen der Erfahrung zur Einheit. Daher ist dieses Wissen einer unbeschränkten Erweiterung und Läuterung fähig; die Gewißheit aber, die ihm zukommt, hängt theils von der Schärfe der Beobachtung des Einzelnen, theils von der Vollständigkeit ab, in der die zusammengehörigen Erscheinungen dem Geiste

präsent sind. Das nächste Bewußtsein in dieser Sphäre ist darum immer ein ebenso nach Inhalt mangelhaftes wie in Bezug auf das Fürwahrhalten unvollkommenes. Wiewohl aber die empirische Erkenntniß aus lauter Vermittlungen hervorgeht, so hat sie doch eine Seite, nach der sie schlechthin unvermittelt ist. Dieses und jenes, alle Gegenstände überhaupt von denen wir — und Alles was wir von ihnen aus Erfahrung wissen: dies ist ein Wissen, in Ansehung dessen ein großer Unterschied unter den Menschen ist, indem der Eine mehr und denselben Inhalt gewisser weiß als ein Anderer; aber die Wahrheit in letzter Instanz, die absolute Wahrheit dieses Wissens ist eine unmittelbare, in deren Besitz jeder ist und von der es nur eine Gewißheit gibt. Die Sterne am Firmament z. B. sehen Alle; aber der Eine sieht mehr als der Andere, weil er anhaltender darnach sieht, oder mit einem bessern Mittel der Beobachtung ausgerüstet ist. Daß aber diese leuchtenden Puncte, die man Sterne nennt, kein bloßer Schein, sondern wirklich sind, das wird auch durch die angestrengteste Beobachtung mittelst des schärfsten Auges oder Fernrohrs nicht herausgebracht, sondern ist entweder unmittelbar gewiß oder ewig zweifelhaft. Daß die Sterne keine goldenen Nägel an einer festen Decke, sondern im Weltraum schwebende, große Körper sind, wenn sie überhaupt sind, das kann durch Beobachtung und Nachdenken herausgebracht, und der sinnliche Schein, auf dem jene Ansicht beruht, als solcher nachgewiesen werden; ebenso läßt sich finden, daß die Bewegung der Sonne um die Erde nur scheinbar und die umgekehrte die wahre ist, wenn wir überhaupt mit unserm Beobachten und Nachdenken auf dem Boden der Wahrheit stehen, wenn wirkliche Dinge, wirkliche Bewegung hier vorhanden sind. Dies ist etwas von aller Erfahrung und allem Denken schlechthin nur vorausgesetztes und durch sie unerweisliches. Demnach ist aller Inhalt des empirischen Wissens sowie nicht minder die Beseitigung des sinnlichen Scheins und des falschen Urtheils ein durch Beobachtung und Nachdenken zu Ermittelndes, und unmittelbar gewußt und gewiß nur die Ob-

jectivität jenes Inhalts, sowie die positive, absolute Wahrheit des darauf gebauten Urtheils.

Nun entsteht aber die wichtige Frage: wie verhalten sich die beiden Momente des empirischen Wissens, das mittelbare und das unmittelbare, näherhin zu dem Gegenstand oder Object desselben? Was ist, behaupteten wir, wird auf mittelbare Weise erkannt (erfahren), daß das ist, was wir aus Erfahrung kennen lernen, ist unmittelbar gewiß. Das Was und das Daß sind aber in Bezug auf die Objecte selbst ein unzertrennlich Verbundenes; sonach scheint unsere Unterscheidung zweier Momente an dem empirischen Wissen eine bloß formelle, schlecht abstracte zu sein. In der That aber entspricht dieser Unterscheidung der objective Unterschied der Erscheinung und des Wesens, der Relation und des An-sich der Dinge, ein Unterschied, dessen Glieder ebenso zur Einheit verbunden sind unbeschadet seiner selbst, wie die Momente des Mittelbaren und Unmittelbaren an unserer Erfahrungserkenntniß in die Einheit eingehen ohne daß sie aufhören verschiedene zu sein. Was wir durch Beobachtung und Erfahrung herausbringen, auf diesem Wege vermittelnder Erkenntniß zusammenlesen, das sind bloße Erscheinungen und Beziehungen der Dinge auf andere; ihr Wesen und An-sich ist kein Gegenstand der Erfahrung als einer mittelbaren Erkenntniß. Mit dieser Restriction, die dem Kantschen Kriticismus deßhalb nicht in den Sinn gekommen, weil er von einem unmittelbaren Wissen nichts wissen wollte, ist nichts gewisser als die Behauptung desselben daß wir bloße Erscheinungen erkennen und von dem Wesen und An-sich der Dinge nichts wissen. Die einfachste Reflexion auf unser Erfahrungswissen zeigt, daß wir das, was Etwas ist, aus seinen verschiedenen Erscheinungen, Aeußerungen und Veränderungen, sowie aus seinen verschiedenen Stellungen und Beziehungen zu andern Dingen erkennen; wenn aber diese Erkenntniß nicht als eine Erkenntniß bloß von Erscheinungen und Beziehungen, sondern zugleich dessen, was die Dinge wesentlich und an sich sind, sich geltend macht, so liegt darin eine Ueberschreitung, Transcendenz des mittelbaren Wissens und ein

Uebergang auf ein unmittelbares. Denn daß in den Erscheinungen der Dinge nichts anderes als ihr Wesen und in den Beziehungen derselben ihr Ansich ausgesprochen sei, das ist entweder gar nicht, oder unmittelbar gewiß, insofern ja das, was wir mittelbar wissen, nachweislich nichts anderes als Erscheinungen und Beziehungen der Dinge sind. Das mit diesem Wissen stets verbundene Fürwahrhalten, daß wir keine bloßen Erscheinungen und Beziehungen der Dinge sondern diese selbst vor uns haben und erkennen: dies ist also ein durchaus unvermitteltes und kann deßhalb Glauben genannt werden. Von selbst versteht sich sodann, daß Erscheinungen, die ein bloßer Sinnenschein, und Beziehungen, die willkührlich angenommen sind, als solche gewußt und als Hindernisse der Wahrheit können beseitigt werden auf demselben Wege, auf welchem wir zur Erkenntniß der wahren gelangen, und daß mithin nicht bloß der Inhalt der Wahrheit sondern auch der Irrthum in die Sphäre des eigentlichen Wissens fällt.

Gehen wir von dem empirischen Wissen zu dem speculativen fort; so kann als Gegenstand des letztern schon dasjenige bezeichnet werden, was die Gränzen des erstern als eines aposteriorischen, auf sinnlicher Erfahrung beruhenden Wissens überschreitet, also das Wesen und das Ansich der sinnenfälligen Dinge überhaupt. Denn wiewohl mit jeder Erkenntniß der Erscheinungen die des Ansich der Dinge unmittelbar verbunden ist und deßhalb auf dem Felde der Empirie nicht von bloßen Erscheinungen sondern von realen die Rede ist, und somit von den erscheinenden Dingen selbst; so bleibt doch das letztere, weil es durch Erfahrung nicht ausgemacht werden kann, und weil das Erfahrungswissen einen ganz andern Zweck hat als diese Ausmittlung, nämlich die Erscheinungen und die Gesetze derselben zu erkennen, auf diesem Gebiete ganz dahingestellt, und die Annahme der wesentlichen Realität der Erscheinungen tritt als eine ganz unmittelbare, als bloße Voraussetzung auf. Die Speculation dagegen setzt umgekehrt die Phänomene voraus und geht auf das Wesen und das Ansich der Dinge ein als den ihr eigenthümlichen

Gegenstand, und bringt ein realistisches oder ein idealistisches, weiterhin ein materialistisches oder spiritualistisches Resultat heraus. Die Frage nach der Realität der Welt und des Geistes insbesondere ist jedoch an und für sich kein Gegenstand der Speculation: — der menschliche Geist würde sich mit dem, den Erfahrungen (die er von ihren Erscheinungen hat) zu Grunde liegenden unmittelbaren Wissen ihrer wesentlichen Wahrheit begnügen können —; vielmehr wird sie dies erst in Verbindung mit der Frage nach dem absoluten Grunde der Dinge, der sinnlichen und geistigen Welt, eine Frage, welche dem Gebiete des mittelbaren Erfahrungswissens völlig entrückt und ganz und gar der Speculation anheimgegeben ist, als eine Frage nämlich; denn ihr Inhalt, das Absolute, ist dem Geiste vor aller Speculation und Erfahrung präsent und unmittelbar gewiß im religiösen Glauben. Der Zusammenhang beider aber ist dieser, daß wie das Wesen der Dinge aus ihren Erscheinungen, so auch das Urwesen aus den geschaffenen Dingen, die sich als seine Erscheinung verhalten, erkannt und sofort von diesem aus jenes nach seiner tiefsten Wahrheit vollends begriffen wird.

Wie nun findet die Speculation das Absolute und wie bestimmt sie dasselbe? Was immer das philosophische Wissen sein mag, ein aposteriorisches, ein nur weiter fortgesetztes Erfahren ist es nicht, vielmehr erhebt es sich unter Voraussetzung der Erfahrung über sie in das Gebiet der Speculation durch Denken, über das Endliche, welches der Inhalt der Erfahrung ist, aber auf dem Grund desselben, zum Unendlichen oder Absoluten. Das zunächst Liegende, wenn man von der aller Speculation vorausgehenden Idee des Absoluten ganz absieht, würde nun sein, das Absolute als das in dem Wechsel der endlichen Dinge zur Erscheinung und Verwirklichung kommende unveränderliche und eine Wesen derselben zu bestimmen. Wenn hiernach das Mannigfaltige und Veränderliche etwas schlechthin Vorübergehendes und Nichtiges und nur Eines wahrhaft ist; so ist auch die Erkenntniß, welche bei jenem stehen bleibt, eine untergeordnete nicht nur sondern eine eitle und nichtige, und nur diejenige eine wahrhafte

und eigentliche Vernunfterkenntniß, welche von dem Urwesen aus alles Seiende als bloße Modificationen desselben bestimmt. Dies ist der Pantheismus, das nachweislich allein haltbare philosophische System, wenn die Idee des Absoluten nicht vor aller Erfahrung und Speculation ursprünglich der Vernunft gegeben und gewiß ist, wenn es erst durch Erfahrung und Denken muß gefunden werden, wenn mit einem Wort das unmittelbare Gottesbewußtsein geläugnet wird. Daß neben dieser Philosophie die Religion nicht anders bestehen kann, denn „als die Art und Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für die unphilosophische Menge ist", bedarf kaum der Erinnerung, geschweige des Beweises. Daß aber die Voraussetzung oder Bedingung, unter welcher der Pantheismus allein Wahrheit hat, in der That nicht zu machen sei, dies werden wir im folgenden §. zeigen. Unterdessen nehmen wir den Beweis dafür als geliefert oder vielmehr die Sache selber als zugestanden an; dies letztere um so mehr, als wir auf dem Standpunkt der Religion, auf den wir uns stellen, und der damit zusammenhängenden allgemein geltenden Ueberzeugungen vollkommen dazu berechtigt sind.

Gehen wir also von dem unmittelbaren Gottesbewußtsein, wie es im religiösen Glauben gegeben ist, sofort hier aus, so ist darnach das Absolute nicht das den mannigfaltigen und veränderlichen Dingen in der Welt zu Grund liegende Eine und Unveränderliche, nicht jenes pantheistische Etwas, von welchem zwar alles andere Sein abhängig ist, das aber selbst nicht unabhängig von demselben ist, sondern das Absolute des religiösen Bewußtseins ist das Absolute schlechthin, Das, von dem Alles abhängig, und welches zugleich unabhängig von Allem ist. Es ist etwas für sich, vor, außer und unabhängig von der Welt, das sich in dieser nur offenbart und zur Erscheinung kommt. Von dem eigenen, den Dingen immanenten Wesen ist zu sagen, daß es in denselben zur Erscheinung und Verwirklichung kommt, wogegen, wenn wir auch zugeben, daß Gott in der Welt sich offenbare oder erscheine, darum nicht auch gesagt werden kann, daß er sich in ihr verwirkliche. Kurz, statt des von dem Pantheis-

mus angenommenen Verhältnisses der Immanenz Gottes und der Welt stellt der religiöse Glaube das Verhältniß der Transcendenz auf, und bewegt sich so in der Mitte zwischen dem Monismus, der Gott und Welt vermischt, und dem Dualismus, der sie völlig von einander trennt.

Ist dies die Idee des Absoluten, so läßt sich leicht einsehen, daß das philosophische Wissen, wenn es von ihr als einem unmittelbar Wahren und Gewissen nicht ausgeht, zu derselben gar nicht gelangen kann, sondern entweder zu nichts kommt oder pantheistisch wird. Denn abgesehen von ihr und vorausgesetzt, daß durch bloßes Denken das Objective nicht gefunden wird (außer wenn dies Denken zugleich als das eigentliche Sein und die Ursache desselben gefaßt wird, was aber nur vom göttlichen Denken gilt); kann die Speculation für sich, unterschieden von der Erfahrung und über sie hinausgehend, auf nichts anderes kommen, als auf das in den endlichen Dingen erscheinende und sich verwirklichende Wesen derselben, welches wie gesagt nicht Gott ist.

Verhält es sich aber so, dann scheint die Philosophie ein eigentliches Wissen von Gott gar nicht zu haben, sondern auf eine lediglich formelle Ausführung der unmittelbaren Gottesidee beschränkt zu sein. Das hat Jacobi behauptet und hinzugefügt, daß Philosophie als wahrhaftes Wissen nur auf spinozistische Weise möglich sei. Diese Ansicht haben wir indessen wiederholt als einseitig und unwahr bezeichnet, und es käme jetzt darauf an, den Beweis dafür zu führen, zu zeigen wie das philosophische Wissen neben dem religiösen Glauben als eigentliches Wissen bestehe, oder wie die Philosophie, ungeachtet sie an die unmittelbare Gottesidee gebunden ist, von der Religion sich unterscheidet als das wissenschaftliche Wissen von Gott.

Nehmen wir den Inhalt der Gottesidee als etwas vor aller Erfahrung und Speculation Gegebenes, als Vernunftwahrnehmung an, so ist zwar damit zugleich ein Fürwahrhalten desselben gegeben, aber dieses erscheint so noch als ein unwillkührliches und blindes, das als solches weder dem religiösen

Glauben noch dem philosophischen Wissen genügt. Jener geht vielmehr erst aus der Reflexion auf den Inhalt jener ursprünglichen Idee hervor und kommt dadurch zu Stande, daß dieser Inhalt, ungeachtet er sich als etwas völlig unvermitteltes und unbegriffenes, ja unbegreifliches darstellt, dennoch für wahr gehalten werden will; dieses beruht gleichfalls und so zu sagen noch mehr als der religiöse Glaube auf jener Reflexion; denn wenn diese beim religiösen Glauben nicht eigentlich eine Reflexion ist, sondern nur das mit dem unmittelbaren Bewußtsein stets verbundene sich selbst Erfassen desselben; so tritt sie beim philosophischen Wissen als wahre und eigentliche Reflexion, als Product des Nachdenkens über das unmittelbare Bewußtsein auf. Weiterhin geht das philosophische Wissen darin vom religiösen Glauben ab, daß es mit Uebergehung des unbedingten, freien Fürwahrhaltens des unmittelbaren Bewußtseins eine Bewährung desselben auf dem Wege bloßer Erkenntniß oder mittelbaren Wissens anstrebt. (Vgl. §. 3.) Es beginnt also eigentlich mit dem Zweifel an der Wahrheit der unmittelbaren Gottesidee oder läßt sie doch vorerst dahingestellt, und will nicht bloß diesen Zweifel lösen, sondern auch jenen Inhalt selbst vermitteln, begreifen. Zu diesem Zweck steht ihm einerseits das ganze Feld der Erfahrung (äußern und innern), andererseits das Denken überhaupt und das Nachdenken über jene insbesondere zu Gebot. Ist nun das Denken bloß als solches lediglich formal und in der Erfahrung als solcher das Absolute nicht zu finden; so kann nur das Nachdenken über das aus Erfahrung Gewußte zum Ziele führen. Unterscheidet nämlich — was wir mit Hegel wiewohl in einem ganz andern Sinne behaupten — schon eine sinnige Betrachtung der Welt — die wir aus Erfahrung kennen — was von dem weiten Reiche des äußern und innern Daseins nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient; so findet das Nachdenken über die Welt, je weiter es geht und je tiefer es eindringt, desto mehrere und unzweideutigere Beziehungen in ihr auf ein anderes, das wahrhafte, absolute Sein, und

darin eine fortschreitende, immer stärkere Bewährung des unmittelbaren Gottesbewußtseins. Ob aber dieses absolute Sein der theistische Gott ist oder das pantheistische Grundwesen der Dinge, das kann auf diesem Wege nicht zur Entscheidung gebracht werden, sondern wenn man jenes annimmt, so stützt man sich auf das unmittelbare Gottesbewußtsein; denn der theistische Gott ist nicht in der Welt als das den Dingen immanente Wesen derselben: nimmt man aber das andere an, so kommt man zwar über das unmittelbare Wissen hinweg zu einem reinen Wissen des Absoluten, zu einem durch und durch vermittelten Erkennen desselben — denn das pantheistische Absolute ist das in den Dingen (die wir aus Erfahrung kennen) erscheinende und sich verwirklichende Grundwesen derselben — aber daß dieses das eigentliche Absolute sei und der theistische Gott nur der Götze der ungebildeten Vernunft, das ist doch damit noch nicht bewiesen. Vielmehr folgt dies nur aus der Voraussetzung eines reinen, allen Glauben entbehrlich machenden Wissens, eines Wissens, dessen Nothwendigkeit gar nicht, und dessen Angemessenheit für den menschlichen Geist nur aus ihm selber, also durch eine petitio principii bewiesen werden kann.

Die wahre Philosophie also oder diejenige, mit welcher der religiöse Glaube zusammen bestehen kann, liefert keine eigentliche Bewährung, keine solche Begründung des unmittelbaren Gottesbewußtseins, die den Glauben an die Wahrheit desselben überflüssig machte; die Vermittlungen, durch welche sie ihr Wissen von Gott gewinnt, heben die Unmittelbarkeit des Gottesbewußtseins nicht auf, sondern setzen sie voraus, indem sie ihrem Inhalte nach nur Beziehungen der Welt auf Gott oder Manifestationen Gottes in der Welt in sich schließen, und nur dann das Absolute selbst in ihnen erkannt würde, wenn dieses nichts anderes wäre als das der Welt immanente, in ihr erscheinende und sich verwirklichende Grundwesen derselben. Das aber ist nicht Gott, sondern der Götze der sich überhebenden Vernunft der Philosophen, die „den Göttern gleich" sein möchten. Zum wahren Gott führt die Philosophie für sich, unabhängig vom Glauben,

keinen Menschen. Was Lalande sagte, er habe den ganzen Himmel durchforscht aber Gott nicht gefunden, das müßten sich alle Philosophen sagen, die, ohne Gott vorauszusetzen im Glauben, durch bloße Speculation ihn finden wollen, wenn sie so aufrichtig wären, wie jener Astronom, oder weniger in Selbsttäuschung befangen, als sie es meistens sind. Die Philosophie kann das unmittelbare Gottesbewußtsein in der angegebenen Weise vermitteln und bewähren, sie kann ferner die dem Glauben von Seiten des Wissens in den Weg gelegten Hindernisse beseitigen, den Zweifel überwinden, womit, wie gezeigt, das Wissen im Unterschied vom Glauben beginnt, und die Negation negiren, welche das irrende, unwahre Wissen ponirt; aber die Wahrheit selbst durch Denken hervorbringen und eine unabhängig von allem Glauben auf bloßes Wissen und Beweisen sich stützende objective und absolute Gewißheit derselben erzeugen: davon kann sie das eine so wenig als das andere. Die Philosophie kann den Inhalt des Glaubens wissen, aber nur unter Voraussetzung des Glaubens, sie kann die Nothwendigkeit des Glaubens, des unmittelbaren Fürwahrhaltens beweisen, und insofern eine zwingende Ueberzeugung begründen, aber nur unter der Voraussetzung seines Inhaltes, wenn dieser Inhalt, das was dem Gläubigen das Absolute ist, gewußt und für wahr gehalten werden soll. Ist dieser Inhalt im Glauben, wie gezeigt, ein frei gewollter, so kann man ihn eben darum auch nicht wollen, man kann ihn, da er nicht ohne Glauben für den Geist wahr ist, auch verwerfen, und nur wissen und nur das dem reinen Wissen sich Darstellende für wahr halten wollen. Dann aber wird, wie wir gesehen haben, nicht Gott jenseits der Welt, nicht ein eigenes, für sich seiendes Wesen vor und unabhängig von der Welt, sondern das den Erscheinungen zu Grund liegende, in dem Wechsel der Dinge und ihrer Stufenfolge fortschreitend sich verwirklichende Wesen der Welt als das Absolute gewußt, ein Absolutes freilich insofern, als alles Einzelne von ihm abhängig und durch sein Wesen bestimmt ist, insofern aber kein Absolutes, als es selbst nicht unabhängig von den Dingen, sondern nur mit

und in ihnen wirklich ist. Dieses Wissen ringt nach der formellen Einheit als dem höchsten Ziele aller Forschung mit Hintansetzung der materiellen oder der Wahrheit, aber die Befriedigung, die der denkende Geist auf solche Weise sich im vollsten Maaß zu verschaffen meint, und die er doch nur in der Wahrheit finden kann, erreicht er dadurch gerade am wenigsten. Diese Erfahrung hat schon der Vater des Pantheismus gemacht, und nichts verdient so sehr die Beherzigung seiner Nachfolger als die Klage, die er am Ziele seines Lebens über die Nichtigkeit seiner ganzen Forschung erhoben hat:

„Wär' ein verständiger Sinn auch mir doch beschieden gewesen!
Aber es täuschte mich trügerischer Pfad, hieher mich, dann dorthin
Lockend. Nun bin ich befahrt, und doch unbefriedigt von allem
Forschen. Denn wo ich den Geist hinwende, da löst sich mir alles
Auf in Eins und Dasselbe, da alles Seiende, allzeit
Allwärts angezogen, in ähnliche eine Natur tritt."[1])

Wissen und Gewißheit, Inhalt und Form des Bewußtseins lassen sich nicht scharf trennen; man kann von dem einen zwar insbesondere handeln, aber es muß, wenn die Behandlung nicht eine ganz abstracte sein soll, immer im Hinblick auf das andere geschehen. So haben wir in dem Bisherigen das Wissen von Gott zunächst nach seinem Inhalt in Betracht gezogen und das davon unzertrennliche Fürwahrhalten nur insoweit berücksichtigt, als es für diesen Zweck unerläßlich war. Der zweite Theil unseres Satzes hat daher zwar zugleich mit dem ersten seine Erledigung gefunden, aber nur ganz im Allgemeinen und so, wie er im ersten inbegriffen ist. Umgekehrt ist nun von dem zweiten Moment, der Gewißheit oder dem Fürwahrhalten, das mit dem Wissen von Gott (dem religiösen und philosophischen) verbunden ist, auszugehen, und das erste nur insoweit hereinzuziehen, als es zu diesem Behufe unumgänglich nothwendig ist. Es versteht sich aber dabei ganz von selbst, daß wir hier, wo

1) Xenophanes bei Sextus Empirk. Hypotypos. Pyrrhon. I. §. 224.

das Ganze, wenn gleich noch als ein einseitiges, schon vorliegt, uns viel kürzer werden fassen können als dort, wo dies nicht der Fall war.

Wenn das Gottesbewußtsein ein ursprüngliches, von der philosophischen Speculation eben so sehr als von der gemeinen Erfahrung unabhängig vorhandenes, unmittelbares Wissen ist; so kann davon, daß es ein wahres sei, weder durch Erfahrung noch durch Nachdenken Gewißheit erlangt werden, sondern dies ist entweder ursprünglich, unmittelbar gewiß oder gar nicht. Sollte die Wahrheit des Gottesbewußtseins auf dem Wege des mittelbaren Erkennens herausgebracht werden; so müßte Gott Gegenstand der Erfahrung oder des auf sie gerichteten Nachdenkens sein; dies ist aber nur der pantheistische Gott, das in den Dingen erscheinende und sich verwirklichende Grundwesen der Welt, und nicht der des religiösen Menschen. Muß also die Wahrheit des unmittelbaren Gottesbewußtseins als eine ursprüngliche und unvermittelte behauptet werden, so ist darum noch nicht dieses oder jenes, überhaupt irgend ein gegebenes Gottesbewußtsein ohne weiteres als wahr vorauszusetzen. Es kann dasselbe ein ganz irriges sein, und das Fürwahrhalten desselben ist dann nothwendig ein ganz unberechtigtes, rein subjectives und willkührliches. Dieser Zufälligkeit gegenüber, welcher jedes wirkliche, individuelle Gottesbewußtsein ausgesetzt ist, ist der Zweifel an seiner Wahrheit ein berechtigter, und diesem Zweifel gegenüber entsteht die Nothwendigkeit des Nachsehens und Nachdenkens. Es muß nachgesehen werden, ob das unmittelbare Bewußtsein auf einer eigentlichen Wahrnehmung, oder bloß auf einer subjectiven Einbildung beruht, und nachgedacht, ob das Denken (das Vorstellen des Wahrgenommenen und das Begreifen des Vorgestellten) in seinen Schranken geblieben, oder dieselben überschritten und etwas hereingebracht hat, was nicht in der Wahrnehmung gelegen ist. Die Bedeutung also, den Irrthum zu entdecken und ein unbegründetes, subjectiv willkührliches Fürwahrhalten als solches nachzuweisen, kann dem mittelbaren Wissen nicht abgesprochen werden. Damit aber, daß durch die-

ses Wissen die vom Irrthum eingenommene Stelle für die Wahrheit freigemacht und der Zweifel an der Wahrheit des Irrthums als begründet erwiesen wird, ist weder die Wahrheit selbst gefunden, noch eine Ueberzeugung von ihr gewonnen. Abgesehen von der Möglichkeit des Irrthums ist das dem eigentlichen Wissen, dem aus Erfahrung und Nachdenken entspringenden mittelbaren Erkennen vorhergehende Bewußtsein mit einer Ueberzeugung begleitet, die lediglich eine unmittelbare oder solche ist, welche jeder Vergewisserung entbehrt, weil es in die Untersuchung seines Grundes oder Ungrundes noch gar nicht eingetreten ist. Deßhalb sollte man meinen, daß das vom Zweifel ausgehende, durch Untersuchung und Ueberwindung desselben der Wahrheit des unmittelbaren Bewußtseins sich vergewissernde Wissen, wenn auch nicht auf förmliche Begründung, so doch auf Bekräftigung und Vermehrung der mit jenem gegebenen Ueberzeugung Anspruch habe. Das unmittelbare Wissen kennt als solches den Zweifel nicht und ist durch ihn nicht beunruhigt, andererseits aber hat es auch die Sicherheit nicht, die aus der Untersuchung hervorgeht, durch welche der Zweifel als unbegründet beseitigt wird. Es fragt sich also: welche Gewißheit ist die größere und festere, diejenige, der der Zweifel ganz fremd ist, oder die, welche ihn überwunden hat? Das Wissen, das den Zweifel beseitigt, hat eben nur dies gethan; eine positive Gewißheit kommt ihm als solchem nicht zu, sondern es hat entweder gar keine oder diejenige, die vor dem Zweifel vorhanden war und in ihrem vollen Glanze aus der Untersuchung wieder hervortritt, wenn der Zweifel völlig verscheucht ist. Gewißheit also erlangen wir von Gott und den göttlichen Dingen, — insofern sie kein Gegenstand der Erfahrung und kein Product des Nachdenkens oder mit dem Denken überhaupt nicht identisch sind, — in keiner Weise durch das mittelbare Wissen, sondern sie sind ihm nur insoweit gewiß, als es nach Ueberwindung des Zweifels auf das unmittelbare Wissen, von dem es ausgegangen ist, wieder zurückgeht, oder die mit diesem verbundene Gewißheit nicht positiv negirt, sondern bloß dahingestellt sein läßt und in seinem ganzen Verlauf sie

voraussetzt: kurz, nur im Glauben oder in der Zurückkehr zum Glauben ist eine positive und sichere Bürgschaft für die Wahrheit unsres Gottesbewußtseins zu finden.

---

§. 5. Diese selbständige Stellung der Religion neben der Philosophie ist dadurch nicht gefährdet, daß die Form des religiösen Bewußtseins eine empirische ist und die des philosophischen die wissenschaftliche.

Es ist ein trivialer, aber wahrer Satz, daß nicht die Form unsres Wissens, sondern der Inhalt, die Wahrheit das Werthvolle an ihm, und daß in Bezug auf das höchste Ziel, die ewige Bestimmung des Menschen nicht das weltliche Wissen, sondern das Wissen von Gott und den göttlichen Dingen das Entscheidende ist. Wenn also auch das religiöse Bewußtsein als ein empirisches seinen Inhalt stets nur in einer sinnlichen, beschränkten und particularistischen Form besitzt; so thut dies doch seinem Werth so lange keinen Eintrag, als durch diese Form nicht der Inhalt selber verkümmert und die Wahrheit gefährdet ist.

Die „speculative" Philosophie, die sich stets da am zweideutigsten ausdrückt, wo sie ihr Verhältniß zur Religion zur Sprache bringt, will einerseits den Inhalt der Religion, seiner endlichen Form ungeachtet, als einen absoluten, andrerseits die Form des speculativen Begriffs als diejenige geltend machen, welche allein der Wahrheit vollkommen angemessen ist. „Der Glaube", sagt man, [1]) „beruht auf dem Zeugniß des Geistes, der als zeugend der Geist im Menschen ist. Dies Zeugniß, an sich substantiell, faßt sich, insofern es sich zu expliciren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewußtseins und Verstandes ist; hiedurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, daß der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich speculativ ist, selbst im Gebrauche

1) Hegel Encyklop. §. 573. S. 582.

sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Categorien des Denkens gegen dieselben festhalte, ihnen Gewalt anthue, und inconsequent gegen sie sei. Durch diese Inconsequenz corrigirt er das Mangelhafte derselben" u. s. w. Wir müssen zusehen, was hiemit eigentlich gemeint sei, und der gleisnerischen Harmonie zwischen Religion und Speculation die Maske abziehen. Indem die speculative Philosophie Gefühl, Anschauung und Empfindung mit den Vorstellungen und den Categorien des reflectirenden Verstandes zusammenstellt, betrachtet sie beide nicht etwa nur als nicht ganz adäquate Formen der Wahrheit, sondern als solche, die den Inhalt wesentlich beeinträchtigen und ihm schlechthin unangemessen sind [1]). Statt diese Formen einerseits von den ihnen zufällig anklebenden Mängeln zu befreien, andrerseits sie in der höchsten Form des speculativen Begriffs zum Abschluß zu bringen, betrachtet sie es als ihr Geschäft, diese Formen zu zerschlagen und die Wahrheit, die in ihnen verkümmert und verendlicht sein soll, dadurch frei zu machen; sie will, wie sie sagt, die Vorstellungen in Gedanken und diese in den Begriff verwandeln [2]). Indem sie dies aber nicht auf dem Wege der Determination, wie es die wahre Dialectik will, sondern auf dem der ausschließlichen Negation vollbringt; so ist es in der That ein ganz neuer Inhalt, eine ihr eigenthümliche, von der religiösen toto coelo verschiedene Wahrheit, was sie als die absolute Wahrheit herausbringt.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß das religiöse Bewußtsein als ein empirisches, dem wissenschaftlichen Erkennen vorhergehendes Wissen seinen Inhalt „zunächst in diejenige Bildung faßt, welche die sonstige seines weltlichen Bewußtseins und Verstandes ist", und daß derselbe so eine sinnliche und beschränkte Färbung erhält; aber andrerseits ist es ebenso gewiß, daß diese unvollkommenen Formen ihm den Inhalt nicht alteriren, weil es sie als solche weiß und im Gedanken sich darüber hinwegsetzt. Dies

1) Hegel Encyklop. §. 20. S. 29 ff.

2) Hegel a. a. O. S. 31. 35.

ses Denken findet sich überall schon auf dem Standpuncte des gemeinen Erkennens und ist kein ausschließliches Vorrecht des wissenschaftlichen oder speculativen. Aber wenn dort das Denken einerseits nicht erschöpft, andrerseits nicht in der ihm wesentlichen Reinheit und Allgemeinheit gesetzt ist, so erhebt sich die Wissenschaft über das empirische Bewußtsein, indem sie den in diesem gleichsam ins Stocken gerathenen Denkproceß wieder in Gang und zu Ende bringt, sowie die reinen und allgemeinen Formen des Denkens auf jenes anwendet. Das wissenschaftliche Bewußtsein ist nicht ein durchaus eigenes und neues, kein solches, das auf den Trümmern des empirischen sich erbaut, wie die speculative Philosophie will, sondern es erhebt sich über diesem, das es formell erweitert und reinigt; der dialectische Proceß aber, durch den dies geschieht, ist im Wesentlichen ganz derselbe, wie der des empirischen Bewußtseins, und ebenso ist das Gesetz dieser Dialectik in beiden das gleiche, nämlich die Determination.

Das unmittelbare Bewußtsein kommt, wie schon früher bemerkt, nicht ohne Denken zu Stand, und noch viel weniger das durch Reflexion auf dasselbe entstehende mittelbare Wissen. Aber dieses Denken, wiewohl es in den ihm wesentlichen Momenten des Vorstellens und Begreifens überall vorhanden ist, wo ein Bewußtsein ist, kann in verschiedenen Graden der Reinheit und Mächtigkeit vorhanden sein oder angewendet werden. Denn der Inhalt, die Wahrheit verträgt nicht nur, sondern fordert auch ein fortschreitendes und so zu sagen unendliches Denken oder Nachdenken. Und gerade darin besteht, nach dieser Seite, der Fortschritt von der Empirie zur Wissenschaft, daß in dieser das aufgehaltene oder stehen gebliebene Denken des empirischen Bewußtseins wieder aufgenommen und die sinnlichen und beschränkten Formen desselben in die reinen und allgemeinen methodisch erhoben werden. Das Denken hat nun aber dies allgemeine Gesetz, in Bezug auf jeden ihm gegebenen Inhalt vom Allgemeinen zum Besondern, vom Einen zum Mannigfaltigen und Verschiedenen fortzuschreiten, um das Besondere in der concreten Allgemeinheit und das Verschiedene in der concreten Einheit zu

erfassen [1]). Wo das Denken erst anfängt, da ist noch nichts Bestimmtes, sondern zwar ein Inhalt, aber in völliger Allgemeinheit. Liefert die Wahrnehmung und nur sie den Inhalt, so ist es das Geschäft des an sie sich anschließenden Denkens, diesen Inhalt zu zergliedern und aus der unbestimmten Allgemeinheit ihn zur concreten fortzubestimmen. Dies gilt schon in Bezug auf das unmittelbare Bewußtsein selbst, in welchem das Wahrgenommene in die Vorstellung und das Vorgestellte in den Begriff übergeht, nur ist hier kein eigentliches Vorstellen und Begreifen, weil noch keine Reflexion. Da das eigentliche, das bewußte und freie Denken erst mit der Reflexion beginnt; so gilt das Gesagte vorzugsweise von dem reflectirten Bewußtsein, welches sich zu dem unmittelbaren verhält wie das Denken überhaupt zu dem Wahrnehmen. Der ganze Inhalt ist im unmittelbaren Wissen, aber als ein unbestimmter; das Objective wird gewußt, aber es wird nicht als solches, in seiner Bestimmtheit als vom Subject und Subjectiven verschieden gewußt. So wird im unmittelbaren Gottesbewußtsein Gott gewußt, aber dieser Inhalt ist unbestimmt; Gott wird nicht als der allmächtige und allweise 2c., seine Allmacht wird nicht im Unterschied von seiner Allwissenheit gewußt u. s. w. Aber so gefaßt ist das unmittelbare Bewußtsein bloß abstract; wie es in der Wirklichkeit ist als empirisches Bewußtsein, erscheint es schon als ein der Reflexion unterworfenes und durch Nachdenken zu Stande gekommenes, nur daß weder die Reflexion noch das Nachdenken ein erschöpfendes, vollendetes ist. Aber die Wahrheit hat es — der Irrthum ist ihm nur zufällig —, wenn es gleich sie nicht in der allgemeinsten und reinsten, ihr an und für sich angemessensten Form besitzt, und es kann die Aufgabe des wissenschaftlichen,

1) Kant definirt die Vernunft als das Vermögen, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten (Kritik d. r. Vern. S. 674. 1. A.); es ist dies aber, abgesehen davon, daß nicht ihr, sondern dem Verstand diese Function zukommt, noch eine einseitige Bestimmung. Das Denken geht auf das Allgemeine und die Einheit aus und der Act der Besonderung und Differentiirung ist ihm nur das Mittel dazu.

methodisch angewendeten Denkens auf dasselbe nur die sein, diese Form herauszubringen und in ihr die Wahrheit zu wissen.

Man bezeichnet den Standpunct des empirischen Bewußtseins als den der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes, und unterscheidet von ihm den Standpunct des speculativen Denkens. Das jenem gemäße Vorstellen wird dann als solches characterisirt, das entweder einen sinnlichen Inhalt habe, wie das Außereinandersein der Dinge im Raum und ihr Nacheinandersein in der Zeit, oder zwar einen geistigen, aber diesen nur in vereinzelten Bestimmungen, z. B. daß Gott Schöpfer der Welt, daß er allweise, allgütig u. dgl. sei; das reflectirende Denken aber als in Bestimmungen endlicher Natur sich bewegend, d. h. in solchen, die nur subjectiv sind und den bleibenden Gegensatz am Object haben, die sowohl gegen einander als noch mehr gegen das Absolute im Gegensatz verharren. Wie daher jener sinnliche Gehalt auf dem Standpuncte der Speculation aufgehoben sei, so verschwinde auf ihm auch die Endlichkeit dieser Denkbestimmungen, und erst damit trete die Wahrheit, so wie sie an sich ist, die absolute Wahrheit in das Bewußtsein. Vielmehr aber tritt auf diesem Wege der reinen Negation des thatsächlichen, empirischen Bewußtseins die absolute Lüge, das Product des dem menschlichen Geiste versagten und von ihm eigenmächtig geforderten absoluten Erkennens in das Bewußtsein ein.

Man kann den Standpunct des empirischen Bewußtseins als den des vorstellenden und reflectirenden Denkens insofern bezeichnen, als dieses in ihm vorherrscht, aber ausgeschlossen ist das, was man das speculative Denken nennt, auf ihm nicht, noch kann und darf dieses ein solches sein, wodurch jenes umgestoßen und unwahr gemacht wird. Das empirische und das wissenschaftliche Wissen, die „seiende und die selbstbewußte Vernunft" sind zur Einheit, nicht zum Widerspruch mit einander bestimmt, wie von Seiten der modernen Weisheit selbst zugegeben, nur aber freilich nicht darnach verfahren wird. Diese Einheit vorausgesetzt, muß jetzt das Verhalten des vorstellenden und reflectirenden Denkens zum speculativen und der sinnlichen Form des empiri-

schen Gottesbewußtseins zu seinem unsinnlichen, geistigen Gehalte näher erörtert werden. — Das Außereinandersein der Dinge, und zwar ihr Nebeneinandersein im Raume und ihr Nacheinandersein in der Zeit macht den sinnlichen Inhalt der Weltvorstellung aus, welcher zur Form der Gottesvorstellung verwendet wird. Dieser Inhalt ist nicht unwahr, Raum und Zeit sind keine bloß subjectiven Formen unserer sinnlichen Anschauung, oder was dasselbe ist, die Dinge scheinen nicht bloß neben einander und nacheinander zu sein, sondern sind dies wirklich. Aber diese Erkenntniß der Welt und der Dinge in ihr ist doch noch eine ganz niedrige und mangelhafte; denn sie zeigt uns nur den äußeren sinnlichen Zusammenhang derselben und gibt uns über die innere, ursächliche Verbindung gar keinen Aufschluß, ja selbst einen falschen, wenn von jenem unmittelbar auf diese geschlossen wird — das bekannte: post (cum) hoc, ergo propter hoc. Es ist eine ganz andere, auf einer besondern Wahrnehmung beruhende Seite unsrer Weltvorstellung, welche den ursprünglichen Zusammenhang der Dinge umfaßt; aber beide, so verschieden sie sind, schließen sich im Begriff der Welt zur Einheit — nicht Einerleiheit oder Identität, denn in ihr ist der Unterschied aufgehoben — zusammen, und geben uns das, was wir das Wesen der Welt als des endlichen Seins nennen, zu erkennen. Diese Vorstellungen und die aus ihnen hervorgehenden Begriffe sind es, welche auf den Inhalt unsres Gottesbewußtseins angewendet und durch die er explicirt wird. Sind sie diesem Inhalt nicht angemessen, so müßte dieser alterirt werden, wenn das Unangemessene derselben als solches nicht gewußt und denkend aufgehoben würde. Nun wird aber Gott als von der Welt verschieden, als ein wesentlich anderes, eigenthümliches Sein, nämlich als das Unendliche gewußt, und darin liegt die Quelle der Negationen, die der denkende Geist gegenüber jenen unangemessenen Formen geltend macht und so sich selbst corrigirt, ohne in Widerspruch mit sich zu gerathen. Denn wiewohl sie jenem Inhalte unangemessen sind, so sind sie doch nicht unwahr, weil der Unendliche als die Ursache des Endlichen in diesem zur Erscheinung

kommt und somit darin auf abbildliche Weise enthalten ist. Aber es gibt Vorstellungen und Begriffe von Gott, die in dem Maße sinnlich, beschränkt und particularistisch sind, daß sie die Idee von ihm verdunkeln und verkümmern, sodann selbst solche, in welchen das Bewußtsein des Unangemessenen der vom Endlichen hergenommenen Fassungen des Unendlichen gar nicht mitgesetzt und das negative Moment der Idee des Absoluten gänzlich unterdrückt ist. In jenem Falle ist das Denken ein auf niedriger Stufe zurückgebliebenes, das mehr und mehr gehoben und zu seinem vollen Rechte gebracht werden muß, in diesem aber ist das vorausgesetzte empirische Bewußtsein ein völlig unwahres, das daher auch gänzlich negirt und von dem auf jenes zurückgegangen werden muß. Indessen führt das speculative Denken selbst, wie weit es auch getrieben werden mag, nie zu einem völlig reinen und schlechthin adäquaten Begriff von Gott, sondern wenn es sich über den Superlativ der reinsten und allgemeinsten, darum angemessensten Erkenntniß Gottes hinaus zu einer schlechthin angemessenen, absoluten Erkenntniß desselben steigert, so ist sie entweder rein negativ und inhaltsleer (nihilistisch), oder zwar positiv aber unwahr (pantheistisch). In jenem Fall wird gar nichts erkannt, in diesem etwas, was nicht Gott ist, ein Götze, den der Mensch zwar nicht aus Holz und Steinen mittelst seiner Hände, sondern aus seinem Geist durch eine falsche Dialectik fabricirt.

Eine andre Eigenschaft des empirischen Gottesbewußtseins, die in jener allgemeinen Weise desselben ihren Grund hat, besteht darin, daß es seinen Inhalt in vereinzelten Bestimmungen festhält und diese in ihrer Gegensätzlichkeit stehen läßt. Von den einzelnen Bestimmungen des göttlichen Wesens, wie daß Gott allmächtig, allweise, allgütig ist und dergleichen, muß zu dem sie in ihrer Vollständigkeit begreifenden Gedanken, und von der Verschiedenheit derselben zu ihrer Einheit fortgeschritten werden. Die göttliche Macht ist nicht die göttliche Weisheit, diese nicht die göttliche Güte u. s. w., aber sie sind nicht nur insofern zugleich Eins, als sie in Einem Wesen zusammen vorkommen, sondern als Eigenschaften des Absoluten sind sie unter sich und mit dem

Wesen desselben reell identisch', sind sie keine einzelnen Seiten oder partielle Bestimmungen desselben, sondern jede drückt das ganze göttliche Wesen aus. Das empirische Gottesbewußtsein wäre daher ein unwahres, wenn es seine vereinzelten Bestimmungen als alle und somit exclusiv geltend machte, so wie, wenn es dieselben als endliche, sich gegenseitig begränzende Bestimmungen auffaßte; dagegen ist es nur mangelhaft, nur nicht bis zum speculativen Begriff fortgeschritten, wenn es für den angegebenen Fortschritt sich offen erhält, oder auch selbst schon, nur nicht in zureichender Weise, auf ihn eingeht. Andrerseits ist die auf dasselbe angewendete Speculation eine nichtige, wenn sie im Fortgang des Denkens den positiven Gehalt des empirischen Bewußtseins gänzlich fallen läßt und in endlose Negationen sich verliert, und unwahr, wenn sie das empirische Bewußtsein auf den Kopf stellt, das Absolute als das der Welt immanente und in ihr sich verwirklichende Wesen faßt, und das einzelne und gegensätzliche Sein als bloße Durchgangsmomente des Absoluten, somit als an sich unwirklich, verschwindend und nichtig bestimmt.

Nach dieser speciellen Ausführung können wir auf die Dialectik des Bewußtseins überhaupt, in der sie begründet ist, zurückgehen. Die allgemeine Form der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes oder vielmehr des Bewußtseins auf dieser Stufe ist der Gegensatz als Unterscheidung des einen vom andern oder Beziehung des einen auf ein anderes. Dem objectiven Bewußtsein, so wie es aus seiner Unmittelbarkeit heraustritt, ist es wesentlich, das Object als solches, d. h. im Unterschiede vom Subject zu wissen, an dem Objecte selbst Eigenschaften und Beziehungen zu unterscheiden und sie als Bestimmungen seines Wesens zu fassen. Wenn daher das Bewußtsein auf der Stufe der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes ein wesentliches Durchgangsmoment des seiner Vollendung entgegenschreitenden menschlichen Erkennens ist, so kann der Gegensatz des Objectiven und Subjectiven, und in Bezug insbesondere auf das Gottesbewußtsein der Gegensatz zwischen Gott und Welt, es können ferner die aus der Beziehung der Welt auf Gott entsprin-

genden speciellen Gegensätze göttlicher Eigenschaften und Wirksamkeiten nichts Unwahres, der Wirklichkeit schlechthin Unangemessenes sein, wenn sie auch noch nicht das wahre, der Wirklichkeit völlig entsprechende Wissen enthalten. Unwahr und schlechthin unangemessen kann das Bewußtsein auf der Stufe der Vorstellung vielmehr nur dann sein, wenn es sich gegen die höhere Stufe des begreifenden Erkennens dadurch absperrt, daß es seine Gegensätze mit Ausschließung der höhern Einheit dualistisch verfestigt. Denn alsdann dringt es zum Wahren das allein auf der Stufe des Begriffs erkannt wird, nicht vor, und zerstört zugleich rückwärts den Grund, auf welchem seine Wahrheit beruht. Oder könnte man von dem vorstellenden Bewußtsein, wenn es sich der Zusammenfassung seiner Gegensätze zur concreten Einheit widersetzt, mit Recht sagen, daß es die abstracte (unaufgeschlossene) Einheit in der Wahrnehmung, d. h. das unmittelbare Wissen zu seiner Voraussetzung und Unterlage habe? Der dialectische Fortgang des Bewußtseins in den drei Stufen desselben besteht nicht darin, daß in der folgenden die vorausgehende aufgehoben, umgestoßen, noch auch darin, daß in der folgenden die vorhergehende lediglich wiederholt wird (denn in beiden Fällen wäre kein Fortschritt vorhanden, vielmehr im ersten immer ein neuer Anfang, im andern ein bloßer Zurückgang auf den Anfang gesetzt); sondern man muß ihn darin suchen, daß in der folgenden Stufe die vorhergehende sowohl aufgehoben, bewahrt, als auch aufgehoben, negirt ist. Jede vorhergehende Stufe ist nämlich relativ, gegenüber der folgenden, mit einem Mangel behaftet, welcher in dieser beseitigt und mit dem entsprechenden Vollkommnern vertauscht wird, während das, was an ihr wahr und unveräußerlich ist, beibehalten wird und mit jenem Höhern und Vollkommnern verbunden den eigentlichen Bestand der höhern Stufe ausmacht. Wenn auf der Stufe des unmittelbaren Bewußtseins der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven z. B. nicht eigentlich, d. h. mit Wissen gewußt wird, so ist dies ein auf der Stufe des vorstellenden Bewußtseins verschwindender Mangel; das aber ist das Wahre und

Bleibende an ihm, daß in dem Mangel des Gegensatzes die höhere Einheit, wodurch es ein wahres ist, verborgen ist, und dieses Wahre geht in die folgende Stufe über, indem diese mit ihrem Gegensatze jene Einheit nicht negirt, sondern sie für die concrete Einheit im Begriff präparirt. Die Vorstellung sofort hat eben darin ihre unverlierbare Wahrheit, daß sie nur mit dem Mangel der concreten Einheit, nicht mit der Negation derselben auftritt, und sich so offen erhält für das begreifende Denken, das diesen Mangel ergänzt durch Aufstellung der concreten Einheit, aber auch das Positive des vorstellenden Bewußtseins damit verbindet, indem es nur zur Einheit im Unterschied oder Gegensatz, welches eben die concrete ist, hinstrebt. Setzen wir noch hinzu, daß die dialectische Bewegung des Bewußtseins eine in allen seinen Momenten zugleich fortschreitende ist, so haben wir den Formalismus derselben vollständig bezeichnet und zugleich den letzten Grund aufgezeigt, weßhalb das wissenschaftliche Bewußtsein nur formell von dem empirischen verschieden, und nicht eine andere Art, sondern nur eine höhere Stufe des vermittelten Wissens der Wahrheit ist.

Die Philosophie des absoluten Wissens freilich versteht das Verhältniß beider, wiewohl sie es selbst ausdrücklich für ein Verhältniß bloß formeller Verschiedenheit ausgibt, in der That doch wesentlich anders. Sie reißt das wissenschaftliche Bewußtsein der Wahrheit von dem empirischen völlig los, und sieht in der Dialectik des erscheinenden Geistes, darin, daß er aus der Unmittelbarkeit und der unbestimmten Allgemeinheit heraus durch die Unterschiede und Gegensätze hindurch zum vermittelten Wissen des Einen, zur concreten Einheit fortschreitet, einen Fingerzeig für den denkenden Geist, zur concreten Identität fortzugehen, den absoluten, den mit seinem Gegenstand identischen Begriff für den Geist zu realisiren. Gegen dieses völlig durchsichtige, Alles begreifende Wissen tritt das empirische Bewußtsein, das insofern, als es vom Glauben ausgeht und über ihn nicht hinwegkommt, mit einer unüberwindlichen Voraussetzung behaftet ist, in einen unendlichen Abstand zurück, und weit mehr noch, wenn es möglich wäre, der religiöse Glaube, sofern dieser ganz und gar nur in dieser Voraussetzung versirt und überall nur Unerklärtes, Unbegriffenes, Geheimnißvolles zu seinem Inhalte hat. Aber auch nach unsrer eigenen Darstellung könnte es scheinen, daß das religiöse Bewußtsein tief unter dem wissenschaftlichen stehe, und zwar genau in dem Verhältniß, in welchem das empirische Bewußtsein hinter dem speculativen zurückbleibt. Denn als das gemeine Bewußtsein der Wahrheit „faßt sich der religiöse Glaube, insofern er sich zu expliciren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewußtseins und Verstandes ist", d. h. er tritt als empirisches Wissen auf. Allein sein Wesen und eigentlicher Werth liegt nicht in dieser seiner Explication, sondern ruht ganz und gar in der dem vorstellenden und reflectirenden Denken vorausgehenden, ursprünglichen und unmittelbaren Gewißheit.

---

§. 6. Wie die bloße Unbegreiflichkeit des unmittelbaren Gottesbewußtseins kein Grund ist für das philosophische Wissen, dasselbe zu verwerfen und mit einem andern, schlechthin begreiflichen Inhalte zu vertauschen, ebenso kann die bloße Uebervernünftigkeit der Offenbarung für die Vernunft kein Grund sein, dieselbe zu läugnen oder ihren Inhalt auf bloße Vernunft herunter zu bringen.

Es handelt sich uns hier nicht allein darum, mittelst des aufgestellten Satzes den Uebergang zu dem folgenden Kapitel zu finden, sondern auch um die tiefere Begründung der im §. 4 enthaltenen Lehre vom unmittelbaren Wissen im Verhältniß zum mittelbaren und philosophischen. Es ist dort behauptet worden, daß alles objective Wissen zuletzt auf ein unmittelbar Wahres und Gewisses hinauslaufe, daß insbesondere selbst das Erfahrungswissen nach einer Seite, das höhere oder Vernunftwissen aber nach seinem ganzen Inhalt ein unmittelbares sei.

Indem wir nun diese Lehre auf ihre letzten Gründe zurückführen, werden wir gleichzeitig bei demjenigen ankommen, was der gegenwärtige §. ausspricht.

Wir müssen hier vom Selbstbewußtsein ausgehen, aus Gründen, die im Verlaufe der Erörterung von selbst einleuchten werden. Das Selbstbewußtsein ist im Momente der Selbst-Anschauung oder Wahrnehmung das unmittelbare Wissen des Ich von sich selbst, wo es sich als wissendes (Subject) und gewußtes (Object) noch nicht unterscheidet; in der Vorstellung seiner selbst unterscheidet sich das Ich als wissendes von sich als gewußtem, und im dritten, das Bewußtsein abschließenden Moment weiß sich das Ich als wissendes Eins mit sich als gewußtem. Anlangend aber das mit dem Selbstbewußtsein verbundene Fürwahrhalten, so ist dasselbe ein solches, das nicht nur allem Zweifel widersteht, sondern ihn auch als unmöglich oder widersinnig geradezu ausschließt. Cartesius hatte deßhalb ganz recht, wenn er behauptete, daß auch beim ausgedehntesten Zweifel das cogito ergo sum, d. h. die Selbstgewißheit des denkenden Subjects völlig unangefochten bleibe; wenn er aber hieraus die Folgerung zog, daß von dem Selbstbewußtsein aus das gesammte objective Wissen zu begründen sei [1]), so war das ein gänzlich verfehlter Schluß, dessen consequente Durchführung auf den Pantheismus führen mußte und geführt hat.

Das objective Bewußtsein verläuft zwar in denselben Momenten wie das Selbstbewußtsein und ist bei seinem Abschluß im Begriff, wo das Wissen mit dem Sein übereinstimmend gewußt wird, mit einem Fürwahrhalten verbunden, das den Zweifel nicht kennt; gleichwohl aber findet zwischen beiden ein durchgreifender, wesentlicher Unterschied statt, den man nicht auflösen kann, ohne in den Idealismus und Pantheismus zu verfallen. Das Verhältniß des Wissens zum Sein nämlich ist im Selbstbewußtsein ein Verhältniß der Immanenz, im objectiven Bewußtsein dagegen ein Verhältniß der Transcendenz. Diese Verschiedenheit,

1) Dei primum et deinde omnium creaturarum existentiam ex propriae suae existentiae consideratione stabilire. Ep. I, 118.

die wir sogleich weiter auseinandersetzen werden, spricht sich nothwendig auch in dem auf beiden Seiten vorhandenen Fürwahrhalten dadurch aus, daß das Denken eine ganz verschiedene Stellung zu demselben einnimmt. Um an meiner eigenen Existenz zu zweifeln, müßte ich aufhören zu denken; gegen die Wahrheit des objectiven Bewußtseins dagegen entstehen eben dadurch, daß ich darüber nachdenke, Zweifel. Können nun auch diese Zweifel auf demselben Wege, auf dem sie entstanden sind, wieder gehoben werden [1]); so bleibt doch für das Denken etwas Unklares, Unbegreifliches und Geheimnißvolles zurück, das dem Selbstbewußtsein fremd ist, und eben dies ist einer von den Hauptgründen, weßhalb die Ueberzeugung von der Wahrheit des objectiven Bewußtseins keine reine und zwingende, sondern in letzter Instanz eine freiwillige, ein Glauben ist. Dagegen kann ich nicht sagen: ich glaube, daß ich existire, sondern das weiß ich, und diese Gewißheit ist die höchste, die es für mich gibt, d. h. die reinste und zwingendste.

Reflectiren wir auf das unmittelbare Bewußtsein der Objectivität, so finden wir, daß es von einem Sein jenseits des Wissens, von einem Objectiven als verschieden von dem Subjectiven weiß. Dieses Wissen des thatsächlichen, unmittelbaren Bewußtseins bringt also weder einen neuen Inhalt hervor, noch hat es den Character der Begründung des in diesem enthaltenen Inhalts, sondern indem es lediglich den letztern in sich schließt, hebt es nur die Unbefangenheit des unmittelbaren Bewußtseins auf, und wird das Bewußtsein als solches, als ein von dem Objectiven Verschiedenes, für sich diesem Entgegengesetztes gewußt. Wissen wir nun auf dem Grund derselben Reflexion weiterhin, daß das unmittelbare Bewußtsein mit einem Fürwahrhalten verbunden ist, daß also die an sich bloß subjectiven Bestimmungen

1) Jacobi meinte (sämmtl. WW. Bd. 2. S. 143.), nicht einmal die Zweifel ließen sich durch Vernunftgründe, d. h. durch Denken beseitigen; vielmehr aber kann nur soviel behauptet werden, daß die Ueberzeugung von der Wahrheit des objectiven Bewußtseins sich nicht positiv begründen lasse. Dies ist ein großer Unterschied.

desselben als übereinstimmend mit dem davon wesentlich verschiedenen, außer und unabhängig von ihm vorhandenen Sein angenommen sind; so erweist sich uns dies als eine Annahme ohne alle Gründe und Beweise nicht nur, sondern auch als Annahme von etwas ganz Unbegreiflichem, kurz als ein Glauben. Ein Wissen im eigentlichen Sinne und ein reines, in sich selbst klares Fürwahrhalten, ein solches, gegen welches ein Zweifel gar nicht erhoben werden kann, enthielte das objective Bewußtsein nur dann, wenn es dem Selbstbewußtsein gleichkäme oder auf dieses zurückgeführt werden könnte, wenn also die als außer uns gewußten Dinge nur Modificationen unsres eigenen Ichs wären, d. h. wenn der Inhalt des objectiven Bewußtseins ein ganz anderer und zwar der geradezu entgegengesetzte von dem wäre, der er wirklich, thatsächlich ist. Man kann zwar sagen, es finde eine Offenbarung, eine Erscheinung des Seins im Bewußtsein statt, und dieses im Bewußtsein Seiende wissen wir so gewiß als unser eigenes Ich. Aber fürs erste ist die angenommene Erscheinung des Seins im Bewußtsein eben etwas völlig unbegreifliches, und fürs zweite kann sie durch nichts gewiß gemacht werden. Denn wer bürgt mir dafür, daß sie keine trügerische, kein bloßer Schein ist? Nur wieder das Bewußtsein selbst, d. h. Niemand. Also bleibt es dabei: das Fürwahrhalten des objectiven Bewußtseins ist kein Wissen, sondern ein Glauben in dem angegebenen Sinne. Da dieses Fürwahrhalten eben nur ein thatsächliches ist und keine eigentlichen Gründe für dasselbe aufgebracht werden können, da es ferner etwas Unbegreifliches einschließt und dieses Unbegreifliche an ihm nicht aufgehoben werden kann außer durch Aufstellung eines ihm geradezu entgegengesetzten Inhaltes; so sind dies eben so viele Zweifelsgründe gegen die Wahrheit desselben, die ich entweder nur beseitigen und so mein ursprüngliches Fürwahrhalten von den durch das Nachdenken erregten Spannungen frei machen, oder aber ihnen Kraft geben will, um auf dem Grunde eines ganz andern Inhaltes ein klares und begreifliches Wissen zu erlangen. Verwerfe ich das unmittelbare Bewußtsein, weil es unbegreiflich ist; so habe ich dafür keinen andern Grund als das Axiom oder Postulat, nur das Begreifliche für das Wahre anzunehmen, nur das reine, absolute Wissen als ein philosophisches gelten zu lassen. Fragt man aber nach der Berechtigung, womit dieses Postulat aufgestellt wird, so kann man sich nur auf die dem gegebenen, thatsächlichen Bewußtsein gegenüber eintretende Freiheit des Denkens, in dasselbe ein- oder darüber hinwegzugehen, berufen. Damit ist indeß mehr nicht als die Möglichkeit der gedachten Forderung erkannt; die Hauptfrage: ob dadurch, daß diese Möglichkeit überschritten und in Wirklichkeit gesetzt wird, nicht das Unzuläßige zugelassen, das Unwahre als das Wahre eingeführt wird — ist damit noch nicht erledigt. Wäre das unmittelbare, thatsächliche Bewußtsein, worüber im philosophischen Wissen hinweggegangen wird, ein subjectives, individuelles, und die Tendenz, womit das philosophische Bewußtsein ihm entgegentritt, nur die, das Allgemeine und Nothwendige im menschlichen Wissen zu finden; so müßten wir dieses Streben und das in dessen Verfolg zu Stande kommende philosophische Wissen für vollkommen gerechtfertigt halten. Ist dagegen das thatsächliche Bewußtsein, dasjenige, welches zu seinem Princip die Transcendenz des Seins und Wissens hat, nicht ein vereinzeltes, sondern ein Allen gemeinsames, nicht ein willkührliches, beliebiges, sondern ein von selbst sich einstellendes, unwillkührlich sich aufdringendes Wissen, und ein solches, das allem objectivem Wissen als das Gemeinsame und Eine zu Grunde liegt: so muß das philosophische Wissen, das sich darüber hinwegsetzt, und ein neues Bewußtsein mit dem entgegengesetzten Princip der Immanenz construirt, als völlig willkührlich und exceptionell verworfen werden. Jene Freiheit des Gedankens gegenüber dem thatsächlichen Bewußtsein verhält sich ganz wie die Freiheit des Willens gegenüber dem Sittengesetz. Wird dieses durch die That überschritten, wovon die Möglichkeit in der Freiheit des Willens liegt, so kommt das zum Vorschein, was wir das Böse, die Sünde nennen; wird dagegen das Sittengesetz vollzogen, und die Uebertretung als eine bloß mögliche stehen gelassen; so wird das Gute verwirklicht und diese Möglichkeit verleiht ihm den Werth einer uns zu

gut kommenden That. So auch können wir auf dem theoretischen Gebiet die Möglichkeit der Ueberschreitung des thatsächlichen, allgemeinen und nothwendigen Bewußtseins in Vollzug setzen vermöge der Freiheit des Denkens, aber anstatt zu dem Wahren hindurch vorzudringen, ist dies vielmehr der Weg zur Unwahrheit, zur Lüge.

Die Anwendung dieser völlig allgemeinen, von dem objectiven Bewußtsein überhaupt geltenden Formeln auf das Gottesbewußtsein insbesondere ergibt sich nun ganz von selbst. — Das Gottesbewußtsein tritt zunächst als ein unmittelbares Wissen auf. Reflectiren wir auf seinen Inhalt, so findet sich, daß wir in ihm von einem über der Welt seienden, vor und unabhängig von ihr vorhandenenen höchsten Wesen, und folglich etwas Unbegreifliches wissen. Man kann zwar sagen, dieses Wesen erscheine oder offenbare sich in der Welt, und es sei deßhalb das Wissen von ihm eben so durchsichtig und gewiß, als unser Wissen von der Welt. Allein nicht davon zu reden, daß auch selbst die Welt als objectives Sein uns unbegreiflich, und die Gewißheit, die wir von ihr als solchem haben, in letzter Instanz eine schlechthin unmittelbare ist; angenommen sogar, daß diese Gewißheit eine vollkommen vermittelte und das ihr entsprechende Wissen folglich ein schlechthin begreifliches sei: was bürgt dafür, daß die gedachte Erscheinung oder Offenbarung kein leerer Schein, keine subjective Einbildung, sondern die wirkliche Erscheinung eines von der Welt verschiedenen Wesens sei? Die Reflexion, das Nachdenken kann diese Bürgschaft nicht leisten; denn wenn sie für sich selbst gar keinen Inhalt haben, sondern auf einen anderswoher gegebenen sich stützen müssen; so vermögen sie zwar wohl denselben zu prüfen und wenn er unwahr ist als solchen nachzuweisen, niemals aber den wahren als solchen zu begründen, sondern nur die Zweifel, die durch das Denken dagegen erhoben werden, zu beseitigen. Wenn ich daher den Inhalt des Gottesbewußtseins für wahr halte, so stütze ich mich dabei lediglich auf es selbst, und so lange und so weit ich dies thue, habe ich keine absolute Gewißheit, kein schlechthin durchsichtiges,

begreifliches Wissen. Durch Denken kann ich nur herausbringen, daß ich keinen ausreichenden Grund habe, das Gottesbewußtsein nicht für wahr zu halten, der Grund aber des eigentlichen positiven Fürwahrhaltens liegt außer ihm im unmittelbaren Wissen. Erst alsdann, wenn von dem thatsächlichen Inhalt desselben abgegangen, die in ihm ausgesprochene Transcendenz Gottes in Bezug auf die Welt aufgegeben und Gott als der Welt immanent, als das in ihr zur Erscheinung und Verwirklichung kommende Grundwesen der Dinge gefaßt wird, verschwindet alle Unbegreiflichkeit, alle bloß unmittelbare Gewißheit, und ich weiß von Gott so gewiß, als ich von der Welt weiß. Da aber auch dieses Wissen wie gezeigt in letzter Instanz ein unmittelbares und unbegreifliches ist; so kann ich bei jener pantheistischen Grundvoraussetzung nicht stehen bleiben, sondern muß auf den Idealismus als ihr allgemeines und eigentliches Fundament zurückgehen (ganz eben so, wie auf der andern Seite Realismus und Theismus sich die Hand bieten). Dann weiß ich auch von der Welt mit derselben Gewißheit, mit der ich von mir selber weiß.

Eröffnet sich von der so eben dargelegten Reflexion aus für den denkenden Geist ein doppelter Weg zum Wissen des höchsten Wesens; so muß eine weitere Reflexion eintreten, um ihn zu bestimmen, nach der einen oder andern Seite dazu fortzugehen, und auf diese wird alles ankommen, wenn über die Zuläßigkeit und Nothwendigkeit der beiden möglichen Richtungen ein Urtheil gefällt werden soll. Dem theistischen Begriff des Absoluten steht das gemeine Bewußtsein als Thatsache zur Seite, der pantheistische erscheint als die unabweisbare Consequenz der Forderung eines absoluten, schlechthin begreiflichen, allen Glauben überflüssig machenden Wissens. Läßt sich nun jene Thatsache als eine unwillkührlich eintretende, in der Natureinrichtung des menschlichen Geistes begründete und von seinen religiösen und sittlichen Interessen unabtrennbare, darum auch allgemeine und nothwendige nachweisen, diese Forderung aber nur als eine völlig willkührliche, exceptionelle und mit diesen Interessen im Widerspruch stehende erkennen; so kann das Urtheil nicht zweifelhaft sein: die

Wahrheit für den Menschen ist auf jener Seite zu suchen oder nirgends!

Der zweite Theil unseres Satzes verhält sich analogisch zum ersten. Das Verhältniß des Glaubens zum Wissen auf dem Felde der Offenbarung, der positiven Wahrheit, ist zwar ein ganz eigenthümliches und anderes als dasselbe Verhältniß auf dem Gebiete der natürlichen oder Vernunftwahrheit; dennoch aber findet eine durchgängige Aehnlichkeit oder Verwandtschaft, ein innerer, wesentlicher Zusammenhang zwischen beiden statt, und darin hat jenes seine tiefste Begründung. Wären wir nicht schon auf dem Felde der bloßen Vernunft auf Glauben angewiesen, so könnte das, was wir positiven oder Offenbarungs-Glauben nennen, niemals vor der Vernunft bestehen, und wäre das s. g. Vernunftwissen, die philosophische Einsicht nicht auf ein unmittelbares, auf Glauben wesentlich begründet, so könnte es ein eigentliches Wissen der positiven Wahrheit gar nicht geben.

Unter dem Glauben im theologischen Sinne ist das freiwillige, unzweifelhafte Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung verstanden [1]). Dieser Glaube ist wesentlich positiver Art, Auctoritäts-Glaube; denn sein Inhalt kommt nicht aus der eigenen Vernunft, sondern aus einer über der menschlichen Vernunft stehenden Quelle, von einem andern Geiste her, und ist auch nicht als wahr durch bloße Vernunft einzusehen, sondern wird nur in Kraft desselben Geistes, der ihn geoffenbart, unzweifelhaft für wahr gehalten. So erscheint er seinem Inhalte nach als eine objective Thatsache — die Offenbarung ist ein weltgeschichtliches Factum —, als Glaube des Einzelnen aber, als freiwilliges Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheit ist er in letzter Instanz eine subjective Thatsache, ein Erlebniß, eine Erfahrung für mich. Ihm geht vorher und steht zur Seite das rein natürliche Gottesbewußtsein in der Form des gemeinen Glaubens

1) Clemens Alex. stromat. II. p. 362: *πίστις — πρόληψις ἑκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις*; vgl. p. 371. V. p. 545.

wie in der Form des philosophischen Wissens, und tritt ihm in beiden Formen als eigentliches Wissen entgegen. Denn ob ich das vernünftige Gottesbewußtsein nur erst als unmittelbares, oder als vermitteltes, philosophisches Wissen von Gott besitze: das macht hier keinen wesentlichen Unterschied, insofern es beidemal ein Wissen ist, das meine Vernunft nicht übersteigt, sondern nach Inhalt (Wahrheit) und Form (Gewißheit, Ueberzeugung) ganz innerhalb ihrer sich bewegt, wogegen beim positiven oder Offenbarungs-Glauben keines von beiden der Fall ist.

Die Transcendenz der Offenbarungswahrheit in Bezug auf die Vernunft, behaupten wir nun, kann für diese kein Grund sein, sie zu verwerfen, außer wenn sie sich ihrer selbst als absoluter Vernunft bewußt, und dies Bewußtsein von sich als objectiv wahr geltend zu machen im Stande ist. Denn in dieser ist alle Wahrheit begriffen, und es kann von keiner Wahrheit gesagt werden, daß sie außer oder über ihr sei. Ist aber ein absolutes Wissen dem Menschen nicht beschieden und seine Vernunft nicht die absolute; so ist damit die Möglichkeit einer Offenbarung, einer Wahrheit, die die menschliche Vernunft überschreitet, eingeräumt, und folglich ein Widerspruch der Vernunft gegen das Geoffenbarte bloß deßhalb, weil es sie überschreitet, nicht statthaft. Andererseits aber kann doch auch die bloße Behauptung einer Offenbarung der Vernunft nicht genügen; sie muß sich ihr als Thatsache präsentiren, und zwar als weltgeschichtliche, auf alle Vernunft berechnete Thatsache.

Gleichwie die Idee Gottes als Thatsache des Bewußtseins einer wissenschaftlichen Erörterung (Kritik der Vernunft) zu unterwerfen ist, bevor das Princip und Ziel der philosophischen Erkenntniß Gottes darauf begründet werden kann; in ähnlicher Weise muß auch der Bestimmung des Princips der positiven Gotteslehre und ihrer Ausführung im Einzelnen eine wissenschaftliche Erörterung der Offenbarung als Thatsache vorausgehen; es muß untersucht werden, ob die geschichtliche Grundlage und Bezeugung des positiven (christlichen) Gottesbewußtseins objectiv wirklich und demselben wahrhaft angemessen sei. Dies

ist die Aufgabe einer eigenen theologischen Disciplin, der Apologetik, welche wir hier lediglich vorauszusetzen haben [1]).

Hat also die Vernunft keinen Grund die Offenbarung, weil sie ihr unbegreiflich ist, zu negiren, so kann sie dieselbe doch auch nicht aus sich poniren und als objectiv wahr nachweisen. Denn dadurch gerade würde die Offenbarung aufhören über der Vernunft und von ihr unabhängig da zu sein. Es verhält sich hier gerade so wie mit dem philosophischen Denken gegenüber der unmittelbaren Idee. Diese geht ihm vorher und steht gleichsam außer und über ihm, so daß es ihm nicht möglich ist, ihren Grund in sich zu finden oder sie aus sich abzuleiten. Soll daher die Vernunft die Offenbarung annehmen und in sie eingehen, so kann dies nur durch einen freiwilligen Act geschehen, durch den Act des Glaubens. Wie aber der Glaube auf dem Gebiet der bloßen Vernunft das philosophische Wissen nicht ausschließt, sondern nur als absolutes Wissen negirt, so enthält auch der Offenbarungsglaube keine solche Unterwerfung der Vernunft, welche einer Wegwerfung und Selbstvernichtung gleichkommt, sondern eine Erhebung derselben über das ihr eigene Schwanken und sie umgebende Dunkel, wodurch sie in den Stand gesetzt ist, in die göttlichen Geheimnisse einzudringen und ein eigentliches, wiewohl bedingtes und beschränktes Wissen von ihnen sich zu erwerben.

Das Princip und Endziel, die Methode und Durchführung dieses Wissens der positiven Wahrheit wird das folgende Kapitel

1) Manche Theologen schicken sie als allgemeine Dogmatik der eigentlichen (speciellen) Glaubenslehre voraus; Andere nehmen sie in einem mehr oder weniger ausführlichen Abriß in die Einleitung zur Dogmatik auf: Verfahrungsweisen, gegen die wir uns entschieden erklären müssen. Der erstern steht entgegen, daß sich der eigentliche Gegenstand der Apologetik unter den Begriff des Dogmatischen nicht bringen läßt, und zwischen ihm und diesem ein ganz andres Verhältniß als das des Allgemeinen zum Speciellen stattfindet; der andern aber dies, daß sich der Begriff und die Aufgabe der Dogmatik — der eigentliche Inhalt der Einleitung auf sie — ganz unabhängig von der Apologetik bestimmen, wenn auch nicht nach ihrem tiefsten Fundamente begründen lassen.

darlegen, nachdem zuvor die Merkmale des Positiven oder Auctoritativen an ihr näher bestimmt, die Quellen, aus denen sie zu schöpfen ist, angegeben und die der Wissenschaft sich darbietenden Vorarbeiten in der kirchlichen Dogmenbildung und der patristischen Speculation ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach aufgezeigt sind.

Zweites Kapitel.

Der positive Glaube und das dogmatische Wissen.

§. 7. Der christliche Glaube ist ein Auctoritätsglaube in doppelter Hinsicht: als Offenbarungsglaube und als Kirchenglaube. In jener Beziehung ist sein Inhalt dogmatisch an sich, objectiv (für alle menschliche Vernunft), in dieser ist er dogmatisch bloß beziehungsweise, subjectiv (für das einzelne Subject).

Es kann sich hier nicht darum handeln, das Wesentliche der christlichen Wahrheit in einem allgemeinen Ausdruck anzugeben; dies ist die Aufgabe der christlichen Religionsphilosophie, im Unterschied von welcher die Dogmatik die einzelnen Bestimmungen derselben, die Lehrsätze des christlichen Glaubens, in ihrer systematischen Reihenfolge aufzustellen hat. In der Einleitung zur Dogmatik kann zunächst nur dies die Frage sein, worin der positive Character des christlichen Inhaltes bestehe. Denn da es der Zweck derselben ist, nachzuweisen, daß und wie ein Wissen von der christlichen Wahrheit möglich sei, so muß man vor allem die wesentlichen Merkmale kennen, wodurch sich diese Wahrheit als eine positive von der ihr verwandten bloßen Vernunftwahrheit unterscheidet, man muß wissen, von welcher Art in formeller

Beziehung der christliche Glaube im Unterschied von dem Vernunftglauben sei [1]).

Positiver Glaube oder positive Religion ist nicht bloß so viel als bestimmte Religion [2]). Die bestimmte Religion eines Individuums oder einer Gemeinschaft (Familie, Stamm, Volk), ist erst die wirkliche, die concrete Religion, und dies kann für einen Einzelnen wie für eine Gemeinschaft auch die bloß natürliche Religion sein, wiewohl sie an sich die abstract allgemeine, das in allen Religionen Gleiche oder Identische ist. Sprechen wir nun gerade im Gegensatze zu dieser von positiver Religion, so muß das Wesen der letztern in etwas anderm gesucht werden.

Fassen wir die Religion als das Product menschlicher Vernunftthätigkeit, als etwas der Vernunft schlechthin Immanentes; so ist sie für Den, der sie so besitzt, eine bloß natürliche, wogegen sie für Den, der sie empfängt, einen positiven Character annimmt, sobald der Geber ihm dabei Auctorität ist [3]). In einem höhern Sinne positiv wird eine solche Religion alsdann, wenn sie als gemeinschaftliche Religion Vieler, als Volksreligion auftritt, wenn der religiöse Glaube des Einzelnen im Volke durch die Auctorität des Ganzen, durch den Glauben Aller bestimmt wird. Von dieser Art sind die heidnischen Religionen, und jenes

1) Hegel, Encyklopädie §. 63. S. 78: „Der christliche Glaube schließt eine Auctorität der Kirche in sich, der Glaube aber jenes philosophirenden Standpuncts (des Jacobischen) ist vielmehr nur die Auctorität der eigenen subjectiven Offenbarung. Ferner ist jener christliche Glaube ein objectiver, in sich reicher Inhalt, ein System der Lehre und der Erkenntniß; der Inhalt dieses Glaubens aber ist unbestimmt in sich u. s. w." Der christliche Glaube ist aber insofern ein wahrhaft objectiver Inhalt, als er sich auf Offenbarung stützt; dies ist das erste, an das sich jenes als das andere anschließt.

2) Schleiermacher, Reden über die Religion, S. 307 f. 4. Aufl. Staudenmaier, die christl. Dogmatik. I. S. 11 f.

3) Lessing sagt (s. WW. Bd. 10. S. 28. d. Lachmann'schen Ausgabe): „Es hat zu allen Zeiten und in allen Ländern privilegirte Seelen gegeben, die aus eignen Kräften über die Sphäre ihrer Zeitverwandten hinausdachten, dem größern Lichte entgegeneilten, und andern ihre Empfindungen davon, zwar nicht mittheilen, aber doch erzählen konnten."

ist der Grund ihrer Entstehung. Aber wahrhaft und schlechthin positiv sind diese religiösen Glaubensweisen noch nicht; denn wenn sich auch in ihnen das individuelle Bewußtsein auf das generelle stützt und in ihm die höhere Auctorität findet, deren es als positiver Glaube bedarf; so geht doch diesem religiösen Gesammtbewußtsein jede Gewähr in einem höheren Princip [1]) ab, davon gar nicht zu reden, daß es ursprünglich selbst nur ein individuelles war. Eine wahrhaft und schlechthin — nicht bloß beziehungsweise auf das Individuum — positive Religion muß nicht allein dem individuellen Bewußtsein eine sichernde Auctorität in dem gemeinsamen, sondern auch diesem selbst eine solche gewährleisten in einem höhern Princip, welches eben so für Alle, wie jenes für den Einzelnen maaßgebend ist. Ein solches Princip — und das einzige — ist die göttliche Offenbarung; daher kann auch nur eine auf göttlicher Offenbarung beruhende Religion eine wahrhaft und schlechthin positive sein.

Wird in der geoffenbarten Religion von dem Gesammtbewußtsein zu einer höhern Instanz aufgestiegen, so verliert es dadurch seine Bedeutung als Auctorität für den Einzelnen nicht, sondern diese hört nur auf eine constitutive, absolute zu sein; das Gesammtbewußtsein erscheint nicht mehr als Quelle und oberstes Princip des Glaubens für den Einzelnen, wohl aber bleibt es die höchste Instanz der Auslegung und Feststellung dessen, was aus der göttlichen Offenbarung geflossen, und kraft dieses seines, die menschliche Vernunft übersteigenden Ursprungs schlechthin wahr und gewiß ist.

Hiernach sind es also zwei Momente, welche das positive Wesen des christlichen Glaubens constituiren: die göttlich geoffenbarte Wahrheit, die über dem religiösen Gesammtbewußtsein steht und deren Auctorität Alle bindet, und das Gesammtbewußtsein

1) „Was sich also — fährt Lessing a. a. O. fort — von dergleichen Männern herschreiben kann, deren noch itzt von Zeit zu Zeit einige aufstehen, ohne daß man ihnen immer Gerechtigkeit widerfahren läßt, das kann zu keinem Beweise eines unmittelbar göttlichen Ursprungs gebraucht werden."

von ihr, welches die Norm des individuellen Glaubens und die dem Einzelnen zunächst übergeordnete Auctorität ist.

Das ist denn auch der hergebrachte Begriff des Dogmas nach seinen beiden Seiten. Im profanen Sprachgebrauch heißen Staatsverordnungen, als Ausflüsse der höchsten weltlichen Auctorität δόγματα, decreta, placita Luc. 2, 1. Apg. 17, 7.; von da ist dieser Ausdruck auf das religiöse Gebiet übergetragen und auf solche Lehren und Satzungen angewendet worden, die nicht aus menschlicher Einsicht entsprungen und durch menschliche Auctorität aufgestellt, sondern als Ausflüsse und Bestimmungen des höchsten Geistes und Willens anerkannt sind. Apg. 17, 3. 16, 4. vgl. 15, 20. 28. Eph. 2, 15. Col. 2, 14. In diesem Sinne bezeichnen die Kirchenschriftsteller die Lehren der göttlichen Offenbarung überhaupt [1], dann insbesondere die theoretischen Wahrheiten derselben [2] als Dogmen; in der spätern Zeit aber wurde dieser Ausdruck ausschließlich von den letztern, also von den Glaubenslehren im engern Sinne gebraucht [3]. Dieselben Lehren nennen sie nun auch τὰ τῆς ἐκκλησίας δόγματα [4], und sprechen von einer kirchlichen Thätigkeit in Bezug auf die ge-

1) Ignat. ad Magnes. c. 13. Origen. c. Cels. III, 125. Crysost. hom. 33. in 1. Corinth. hom. 47. in act. apost. Synes. ep. V.

2) Cyrill. Hieros. Catech. IV. 2. Gregor. Nyss. in Galland. Biblioth. tom. 6. p. 631.

3) In den alten Philosophenschulen, besonders bei den Stoikern kommt zwar das Wort auch in dem Sinne von Schulmeinungen vor (Cicer. Acad. Quaest. IV, 9. Vgl. Just. Mart. Apol. I, 20.); indem aber darunter doch hauptsächlich diejenigen Sätze verstanden sind, worin alle Anhänger einer Schule als in dem Grundsätzlichen und bei aller sonstigen Meinungsverschiedenheit Gemeinsamen übereinstimmten, so lauft dieser Sprachgebrauch auf dasselbe hinaus. Die Behauptung einiger protestantischen Theologen aber, z. B. von Knapp, daß nach dem alten kirchlichen Sprachgebrauch unter δόγματα nur theologische Schulmeinungen und nicht eigentliche Glaubenssätze gemeint seien, ist jedenfalls falsch. Vgl. Nitzsch, System der christl. Lehre. S. 48. 3. Aufl.

4) Chrysost. hom. 6. in ep. ad Philipp. comment. in cap. 1. ep. ad Galat. p. 795. ed. Fronto Duc. Cyrill. Alex. lib. II. in Joan cap. 3.

offenbarte Lehre, die sie mit dem Worte δογματίζειν bezeichnen [1], in keinem andern Sinne, als inwiefern die Erklärung irgend einer Lehre für eine göttliche von Seiten der Kirche eine auctoritative ist für die Glieder derselben, die einzelnen Gläubigen. Jenes Wort hat bei den Vätern, wenn es von der Kirche gebraucht ist in Bezug auf die christliche Lehre, niemals die Bedeutung: ein Dogma machen, sondern etwas als dogmatisch feierlich aussprechen (κρίνειν, sancire Apg. 16, 4.), bezeugen, oder nach seinem wesentlichen Inhalte bestimmen (ὁρίζειν, decernere, definire), besonders gegenüber den einseitigen oder falschen Lehren der Häretiker [2].

Demnach reicht die einfache Berufung auf die göttliche Offenbarung nicht hin, um einer Lehre das Attribut der Positivität zu sichern und sie als Gegenstand eines unbedingten, allen Zweifel ausschließenden Glaubens hinzustellen, sondern das Zeugniß der Kirche, daß sie eine göttlich geoffenbarte wirklich sei, ist die nothwendige Vermittlung ihrer gläubigen Annahme von Seiten jedes Einzelnen. Es gilt hier ganz, was Augustin in Bezug auf die heil. Schriften gesagt hat: Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas [3].

Hier haben wir den ersten Punct, in dem die protestantische Confession von der katholischen Lehre abweicht. Nach ihr tritt jeder Einzelne unmittelbar an die in der heil. Schrift enthaltenen Offenbarungen heran, und bemächtigt sich ihrer auf eigene Faust so gut er kann; die Kirche gilt nicht als das Mittelglied zwischen dem objectiv vorliegenden Worte Gottes und der Auffassung desselben von Seiten des einzelnen Subjects, sondern sie entsteht selbst erst hintennach aus der zufälligen Zusammenstimmung Mehrerer in der Auffassung der geoffenbarten Wahrheit [4]. Und wenn

1) Chrysost. comment. in cap. 1. ep. ad Gal.

2) Zonaras ad concil. Chalced. p. 93. bei Suicer. thesaur. eccles. s. h. v.

3) Cont. epist. fund. c. 5.

4) Wenn Schleiermacher (Glbl. I. S. 145.) den Gegensatz des

auch der Einzelne der kirchlichen Vermittlung, wie in der Predigt und im Symbol, sich bedient, so vertraut er der Kirche und ihrem Zeugniß doch nur insoweit, als er sie in Uebereinstimmung findet mit der ihm in der heil. Schrift unmittelbar fließenden Quelle der Wahrheit; er glaubt der Kirche nicht, sondern nächst dem Worte Gottes, an das er glaubt, glaubt er im übrigen nur allein sich selbst [1]). Dies ist der Sinn des sog. Formalprincips der protestantischen Confession: daß die heil. Schrift die einzige Norm und Regel des Glaubens sei, nach welcher alle Dogmen beurtheilt werden müssen, daß die Lehre der Kirchenväter und der Kirche selbst keine richterliche Auctorität (dogmatische Bedeutung) haben, sondern nur als historische Zeugnisse dafür anzu-

Protestantismus und Katholicismus dahin bestimmt: „daß ersterer das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche"; so ist darin der gedachte Gegensatz auch nach dieser einzelnen Seite hin richtig ausgesprochen und unsere Darstellung durch ihn bestätigt. Die Schleiermacher'sche Formel läßt aber auch einen andern Sinn zu, in dem wir sie als völlig unwahr bestreiten müssen, wenn nämlich die der Kirche zukommende Vermittlung des Verhältnisses des Einzelnen zu Christus irgendwie als eine Trennung dieser beiden von einander, oder gar als Ueberordnung der Kirche über Christus, speciell des Zeugnisses der Kirche über das geoffenbarte Wort Gottes sollte aufgefaßt sein.

1) „Es ist ganz eine andere Sache — bemerkt Strauß (Glaubl. I. S. 133.) — die Göttlichkeit der Schrift, als die eines Instituts wie die Kirche, zu beweisen. Diese beweist sich selbst: die Kirche ist ja nichts außer der Gesammtheit ihrer Glieder, welche dies eben nur durch die Voraussetzung dieser Göttlichkeit sind. Einer heil. Schrift dagegen sind die Gläubigen nicht so immanent wie der Kirche, sie ist kein lebendiger Proceß, der die Subjecte in sich begriffe, sondern diese stehen ihr als einem Objecte gegenüber, mit dem sie erst vermittelt werden müssen. Allerdings ist diese Vermittlung auch bei den Protestanten von Hause aus durch die Erziehung und den Gemeingeist der Kirche vorhanden: aber dieses substantielle Verhältniß, in welchem der Katholik unbefangen ruht, ist dem Protestantismus nicht das wahre — es ist ja das katholische — er muß es aufheben, um das Subject als solches, unabhängig von kirchlicher Auctorität, der Göttlichkeit der Schrift gewiß werden (ihres Inhalts sich versichern) zu lassen."

sehen seien, wie die heil. Schrift jeweilig verstanden und erklärt, und die Irrlehren widerlegt wurden, und was überhaupt je und je als christliche Lehre gegolten und als solche Glauben gefunden habe. Wohl könnten die kirchlichen Glaubensbekenntnisse und die Lehren der Väter — meint man — als bestätigende Zeugen für die Wahrheit einer aus der Schrift geschöpften Lehre, niemals aber als Richtschnur für die Schrifterklärung, somit auch nicht als Anhaltspunkt für den Glauben gelten [1]).

Dies Princip, sofern es sich als ein bloß kirchliches präsentirt, hat nach ihm selber keine dogmatische Geltung; es bleibt Jedem selbst überlassen und wird von dem Resultat seiner Schrifterklärung abhängen, ob er es in dem göttlichen Wort be-

1) Formul. Concord. p. 570 seqq ed. Hase: Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque Doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam Prophetica et Apostolica scripta cum Veteris, tum Novi Testamenti... Reliqua vero sive Patrum sive Neotericorum scripta.. sacris literis ita subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, quod etiam post Apostolorum tempora, et in quibus partibus orbis, doctrina illa Proph. et Apost. sincerior conservata sit... Sola Sacra Scriptura judex, norma et regula agnoscitur, ad quam, ceu ad Lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia, an impia, an vera, an vero falsa sint. Cetera autem Symbola, et alia scripta, non obtinent auctoritatem judicis; haec enim dignitas solis sacris literis debetur: sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis in Ecclesia Dei a Doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint, et quibus rationibus dogmata cum Sacra Scriptura pugnantia rejecta et condemnata sint. Cf. p. 632. et Artic. Schmalc. p. 308. Es wird das apostolische, nicänische und athanasianische Symbolum angenommen, aber nicht anders als auf dem Grunde der aus der Schrift über sie gewonnenen Ueberzeugung, daß diese „kurzen und categorischen Bekenntnisse" unanimem Catholicae Christianae fidei Consensum et Confessionem Orthodoxorum et verae Ecclesiae enthalten, und ebenso werden verworfen alle Irrlehren und Dogmen, welche jemals gegen den Sinn jener Symbole in die Kirche Christi eingeführt wurden.

gründet findet oder nicht. Somit ist es auch nicht geeigenschaftet, einen Anfang in der Auffassung des Christenthums für Mehrere, eine christliche Gemeinschaft zu begründen; denn um dieses zu bewirken, müßte es von vorneherein eine dogmatische Geltung beanspruchen. Als Princip hebt es sich vielmehr selbst auf, und erscheint als eine Art von Aufruf an die Menge, sich mit Abwerfung des „Kirchenjochs" unter die Fahne der „freien Schriftforschung" zu stellen. Ferner: Wenn Jeder unmittelbar an die geoffenbarte Wahrheit in der Schrift herantreten, sie nach seinem Sinn, ohne einen unfehlbaren Führer, auslegen und das Ergebniß seiner Auslegung gläubig annehmen soll; so wird auf diese Weise offenbar der objectiven Wahrheit die subjective Meinung, dem Glauben der Zweifel beigemischt und folglich die geoffenbarte Wahrheit selbst fortwährend in Frage gestellt. So ist das genannte Princip die wie mit Absicht gezimmerte Wiege des Rationalismus, und dieser nach seinem ganzen Verlauf in den letzten drei Jahrhunderten nur die consequente und erschöpfende Entwicklung desselben. Weiterhin erscheint als Folge desselben das zufällige und prekäre Wesen der kirchlichen Gemeinschaft, die es zu ihrem Ausgangspuncte genommen hat. Gilt nämlich der Satz: quot capita, tot sensus auch in Bezug auf die dem subjectiven Ermessen frei gegebene Auslegung des göttlichen Wortes in der Schrift, woran man nach der Natur der Sache und Angesichts so vieler schlagenden Thatsachen nicht zweifeln kann; so wird unter den Vielen, die sich, ein jeder nach seiner Weise, mit der heil. Schrift befassen, Einheit und Uebereinstimmung im Glauben kaum zu Stande kommen, oder doch nur eine sehr lockere, im Allgemeinen sich bewegende und daher unkräftige und matte. Wo aber die Einheit im Glauben ganz fehlt oder nur als eine abstracte vorhanden ist, da kann auch von Kirche im strengen Sinne des Wortes nicht die Rede sein.

Wie dem aber auch sei, so enthält das protestantische Formalprincip jedenfalls eine Neuerung. Man hat in der christlichen Kirche von jeher die Auctorität derselben als eine normirende, richterliche, dogmatische anerkannt, und von ihr nicht bloß ein

bestätigendes Zeugniß dafür, daß eine aus der Schrift gezogene Lehre wirklich in ihr liege und also eine göttlich geoffenbarte sei, sondern die richterliche Entscheidung darüber, daß etwas geoffenbarte Lehre sei und was sie enthalte, eingeholt. Und zwar geschah dies nicht bloß im Hinblick auf die in der Kirche erhaltene mündliche Ueberlieferung, sondern auch mit Rücksicht auf ihre Stellung zur heil. Schrift, sowie auf das ganze Verhältniß der Kirche zum einzelnen Gläubigen. Deßhalb haben die katholischen Theologen in den Begriff des Dogma stets die von uns ausgehobenen beiden Merkmale aufgenommen [1]).

Katholischerseits also wird auf die Frage: was ist göttlich geoffenbart? die Antwort gegeben: das, was die Kirche dafür erklärt. Hat nun die Kirche in Wahrheit diese Stellung zu der göttlichen Offenbarung und nach der Offenbarung selber diese Auctorität, daß Jeder sein eigenes Urtheil dem ihrigen unterwerfen kann ohne Gefahr des Irrthums; gehört es mit zum Glau-

1) Veronius regul. fid. cap. I. §. 2: Duo ergo debent conjunctim adesse ut doctrina aliqua sit fidei catholicae. Primum ut sit revelata a Deo per Prophetas et Apostolos, seu Auctores canonicos ... Secundum ut sit proposita ab Ecclesia. Si utrumque adsit alicui doctrinae, illa fide divina catholica est credenda: si alterum desit, seu revelatio, seu propositio Ecclesiae, non est fide divina catholica credendum. Sed secundum adesse non potest, quin primum reperiatur; quia cum Christus Ecclesiae promiserit assistentiam spiritus sancti, qui doceat eam ducatque in omnem veritatem, haec nunquam, stante Dei promissione, quae semper obtinet, docet aliquid esse revelatum, quod non sit revelatum. Gotti, de verit. relig. christ. tract. 3. cap. 7. §. 2: Verbum quidem Dei non eget verbo Ecclesiae, ut sit Verbum Dei, egemus tamen nos testimonio et verbo Ecclesiae, ut certi simus, illud, quod nobis tanquam verbum Dei proponitur, esse revera verbum Dei, et non hominis; necque hoc est, ut ajunt acatholici, verbum Dei a verbo hominis recipere approbationem, sed potius testimonio Ecclesiae, in hisce non ex se, sed ex verbo Dei infallibilis, cognitionem nostram et fidem confirmari, quod hoc sit verbum Dei et genuinus ejus sensus. Vgl. Petav. de dogmat. theolog. prolegom. c. 1 et 2; de trinit. praef. c. 1. de incarnat. lib. VII. c. 2. 3. 8. Melch. Canus, de loc. theolog. lib II. c. 6. Bellarmin. disputat. de verbo Dei lib. III. cap. 10. respons. ad arg. 14.

ben, daß die von Christus gestiftete und vom heil. Geist geleitete Kirche unfehlbar in ihrem Amte, und folglich das, was sie als geoffenbarte Wahrheit erklärt, dies auch wirklich ist[1]): dann erst ist das Dogma in sich selbst abgeschlossen und vor allem Subjectiven gesichert, und so erst der Glaube des Einzelnen als zweifelloses, festes Fürwahrhalten möglich.

Man hat es zwar einen Cirkelbeweis genannt, wenn die Unfehlbarkeit der Kirche (überhaupt ihre ganze Stellung zur Offenbarung) aus der Schrift (Offenbarung) bewiesen, und für diesen Schriftbeweis wieder die Auctorität der Kirche eingesetzt wird; aber man hätte nicht vergessen sollen, daß dieser Cirkel kein fehlerhafter, sondern ein nothwendiger ist, und nur daher rührt, daß hier, wie in jeder in sich geschlossenen Sphäre, das Ende in den Anfang zurückläuft und der Anfang das Ende in sich schließt. Die Kirche ist der Offenbarung untergeordnet und zugleich als wesentliches Moment eingeordnet; ebenso ist der Einzelne der Kirche nicht bloß untergeordnet, sondern zugleich eingeordnet als lebendiges Glied. Wenn ich daher von der Kirche sage, daß sie vermöge ihrer Unterordnung unter die Offenbarung die göttliche Wahrheit von dieser empfange; so muß ich ihr hinwiederum, sofern sie als integrirendes Glied der Offenbarung eingeordnet ist, eine Function in Bezug auf diese einräumen, und das ist keine andere, als die der Bezeugung der geoffenbarten Wahrheit, nicht für sie selbst, die als göttliche Wahrheit keiner Beglaubigung bedarf[2]), sondern für den Einzelnen, welcher als das dritte Glied des Kreises in Betracht kommt. Dieser Einzelne ist in seinem Glauben an die göttliche Offenbarung abhängig von dem Glauben der Kirche, insofern er aber zugleich ein lebendiges Glied der Kirche, und der Glaube der Kirche ein Glaube unmittelbar an Christus und seine Offenbarung ist, ist auch der seinige ein solcher. Die Kirche vermittelt also zwar

1) Augustin. c. Crescon. lib. I. c. 23.

2) Siehe S. 73. Anm. 1.

sein Verhältniß zu Christus, aber sie trennt ihn darum nicht von ihm, sondern sein Verhältniß zu Christus ist zugleich ein unmittelbares[1]). Wem dies als ein Widerspruch oder ein fehlerhafter Cirkel vorkommt, der muß jede lebendige Einheit, z. B. den menschlichen Organismus dafür halten. — Man sagt aber weiter, auf solche Weise sei dem Subject alle Freiheit, jedes selbständige Urtheil genommen, es sei zu einem rein recipirenden, bloß passiven Verhalten, zum blinden Glauben verurtheilt. Wenn der Einzelne freilich schlechthin nur abhängig von der Kirche, und nicht zugleich ein lebendiges und selbstthätiges Glied derselben wäre; so könnte die Behauptung wenigstens für eine formell wahre gehalten werden. Aber laßt uns einmal, mit Umgehung dieses, den ganzen Einwand auf einmal niederschlagenden Moments, bloß darauf hinsehen, was es mit der Unterordnung des Einzelnen unter die Kirche, die jedenfalls der Lebensgrund seines selbständigen Auftretens in ihr als Glied ist, für eine Bewandtniß hat. Man könnte und müßte im Verfolg jenes Einwandes auch sagen, die Kirche, indem sie sich unbedingt der Wahrheit von Oben hingibt, sei eine bloße Magd des Wortes Gottes; aber dies würde schon nicht mehr so verfänglich lauten, und wird deßhalb völlig übergangen, wiewohl es im Wesentlichen ganz dasselbe Verhältniß ist. Wie nämlich die Kirche in der schlechthinigen Hingabe an die göttliche Wahrheit vom menschlichen Irrthume frei, und die selbstthätige Erfüllung ihres Berufes, die empfangene Wahrheit in alle Welt auszubreiten, durch jenes receptive und passive Verhalten nicht aufgehoben, sondern darin vielmehr begründet ist; so ist auch für den Einzelnen die unbedingte Hingabe an die Kirche, das Organ und die Vermittlerin der göttlichen Wahrheit für Alle, nur das Grab seiner individuellen Willkühr und subjectiven Meinung, dagegen die Geburtsstätte seiner wahren geistigen Freiheit und einer von allem Menschlichen gereinigten Erkenntniß der göttlichen Wahrheit. So stirbt das Samenkorn in der Erde ab, um zu einem neuen Leben emporzukeimen und hundertfältige Frucht zu bringen! So ver-

1) Vergl. S. 69. Anm. 4.

wirklicht sich die wahre bürgerliche Freiheit nur im Staate, in der Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, und je mehr diese Unterwerfung von allen Seiten stattfindet, desto vollständiger wird jene erreicht, desto freier bewegt sich Jeder. Eine völlige Unbeschränktheit des Subjects, wo Jeder thut was er will, denkt und glaubt was er mag, ist das Attribut eines Zustandes, den man sich als den der menschlichen Gesellschaft vorhergehenden Naturzustand zu denken pflegt, der aber vielmehr nur eine Fiction ist, der fingirte Nullpunct der Humanität. Das Princip der sog. freien Forschung, die Emancipation des Subjects von jeder kirchlichen Auctorität, worin man die Spitze der religiösen Freiheit erblicken will, lauft in der That auf einen solchen Naturzustand, auf den Umsturz alles religiösen Glaubens hinaus, und ist ein Angriff auf die allgemeine, durch das Reich der Natur und das des Geistes in allen seinen Sphären hindurchgehende göttliche Ordnung.

---

§. 8. Die Quelle der geoffenbarten Wahrheit ist eine doppelte, eine schriftliche und mündliche. Die letztere hat sich in die Kirche gleichsam ergossen und fließt fortwährend nur in ihr; die Kirche bewahrt sie ungetrübt und leitet ihren lebendigen Strom durch alle Jahrhunderte fort. Das geschriebene Wort Gottes dagegen findet, außerdem daß es von der Kirche vor Verfälschungen bewahrt und als das ursprüngliche, ächte bezeugt wird, zugleich nur durch sie die wahre und die seinem positiven Wesen allein angemessene dogmatische Auslegung: einmal schon vermöge ihrer Stellung zur Offenbarung überhaupt (§. 7.), dann aber auch besonders vermöge dessen, daß sie die Trägerin der die Schrift zum vollständigen Worte Gottes ergänzenden mündlichen Ueberlieferung ist.

Die unmittelbaren Empfänger und ersten Diener des göttlichen Wortes (οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου

Luc. 1, 2.), sind im ersten Jahrhunderte des Heils, einer nach dem andern, vom irdischen Schauplatz abgetreten. Es fragt sich daher: wie haben sie den Dienst der Verkündigung verwaltet, wie und wo haben sie das göttliche Wort hinterlegt, und welches sind demnach die Quellen, aus denen es zu schöpfen ist? Christus, das ewige Wort Gottes, das in der Fülle der Zeiten Fleisch geworden und unter den Menschen gewohnt hat voll Gnade und Wahrheit, Joh. 1, 14., theilte das Wort, vornämlich seinen Aposteln, mündlich mit und wollte daß auch sie es mündlich verkündigten, Matth. 28, 19 f. Marc. 10, 15. — von einer Anweisung zur schriftlichen Aufzeichung desselben findet sich nirgends eine Spur — und dies lebendige Wort der Apostel ist die Quelle, aus der das göttliche Wort von Anfang an geschöpft worden und noch jetzt geschöpft wird [1]).

Stifteten die Apostel durch die Verkündigung des Evangeliums christliche Gemeinden, die unter einander wie jede in ihren Gliedern im Glauben übereinstimmten; so waren diese auch ihrerseits bestrebt, diesen Einen Glauben fortzupflanzen und die Uebereinstimmung Aller in ihm zu erhalten [2]). So ist die katholische

1) Irenae. adv. haeres. lib. III. praefatio: Etenim Dominus omnium dedit Apostolis suis potestatem Evangelii, per quos et veritatem h. e. Dei Filii doctrinam cognovimus, quibus et dixit Dominus: qui vos audit, me audit, et qui vos contemnit, me contemnit et eum qui me misit Luc. 10, 16. Lib. c. 1: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos . . . Postea enim quam surrexit Dominus noster a mortuis et induti sunt supervenientis Spiritus s. virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem, exierunt in fines terrae ea quae a Deo nobis bona sunt evangelizantes et coelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes Evangelium Dei . . . Et omnes isti unum Deum factorem coeli et terrae a lege et prophetis annunciatum, et unum Christum Filium Dei tradiderunt nobis.

2) Irenae. adv. haeres. lib. III. praef. — pro sola vera ac vivifica fide, quam ab Apostolis Ecclesia percepit et distribuit filiis

Kirche [1]) entstanden, die große, über die ganze Erde ausgebreitete Gemeinschaft der Bekenner desselben Glaubens und Empfänger derselben Sacramente, die römische Kirche an ihrer Spitze als die älteste und hervorragendste unter allen. So bezeugt es Irenäus (adv. haeres. lib. III. c. 3.): Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint audire; et habemus annumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi in Ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt quale ab his deliratur (den Gnostikern). Etenim si recondita mysteria scissent Apostoli, quae seorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas Ecclesias commitebant... Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum ennumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab Apostolis Traditionem et annunciatam hominibus fidem, per successiones Episcoporum pervenientem usque ad nos, indicantes — confundimus omnes eos, qui quoquo modo vel per sibi placentia, vel vanam gloriam,

suis. Lib. V. praef. — praeconio Ecclesiae, quod Prophetae quidem praeconaverunt . . . perfecit autem Christus, Apostoli vero tradiderunt, a quibus Ecclesia accipiens, per universum mundum sola bene custodiens, tradidit filiis suis.

1) „Katholisch heißt die Kirche, sagt Cyrill von Jerusalem (Catech. 18.), weil sie über die ganze Erde von einem Ende bis zum andern ausgebreitet ist, und weil sie katholisch, d. h. allgemein, überall alles und nirgends etwas anderes lehrt." In unserer Zeit nimmt man an diesem Katholicismus, der aber von dem Universalismus des Christenthums unzertrennlich ist, großen Anstoß; man wünscht Landeskirchen und somit auch Landesreligionen. Dies ist eine auf das Heidenthum zurückweisende Tendenz, das in seiner unendlichen Zerfahrenheit die Idee Einer Religion und Einer religiösen Gemeinschaft nicht zu fassen vermochte.

vel per caecitatem et malam sententiam praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire [1]) Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab Apostolis Traditio [2]).

Die Ausbreitung des Glaubens über alle Theile der Erde und die örtliche Trennung der Gemeinden, die Verschiedenheit der Sprache und Bildung, — all dies hat die Kraft der apostolischen Ueberlieferung weder gespalten noch getrübt, sondern überallhin wurde dieselbe Wahrheit ganz mitgetheilt und so auch aller Orten erhalten [3]). Ungeachtet aber dieses von dem Herrn selbst seinen Anhängern anbefohlenen und eingepflanzten katholischen Strebens, und wiewohl sich die göttliche Idee der Allgemeinheit und Einheit im Glauben rasch und kräftig in seiner Kirche verwirklichte, haben

1) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks vgl. Hefele, der Protestantismus und das Urchristenthum, Quartalschrift Jhg. 1845. 2. Heft S. 192 Anm. und die daselbst cit. Schriften.

2) Irenäus zählt nun die römischen Bischöfe auf von Linus an, dem die Apostel selbst das Amt übertrugen, bis zu Eleutherius, seinem Zeitgenossen, und schließt also: hac ordinatione et successione ea, quae est ab Apostolis in ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio, unam et eamdem vivificatricem fidem esse, quae in ecclesia ab Apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate. Vgl. Tertull. de praescript. haeret. c. 36.

3) Irenae. adv. haeres. lib. I. c. 10. n. 1: *Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν Ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦση τὴν εἰς ἕνα θεὸν κ. τ. λ. πίστιν.* n. 2: *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν, ὡς προέφαμεν, ἡ ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα· καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις* (dem in der Glaubensregel Enthaltenen), *ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσα καρδίαν, καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη· καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ' ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή. Καὶ οὔτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἱδρυμέναι ἐκκλησίαι ἄλλως πεπιστεύκασιν, ἢ ἄλλως παραδιδόασιν, οὔτε ἐν ταῖς Ἰβηρίαις κ. τ. λ.* n. 3: *τῆς οὔσης ἐκκλησίας πάσης μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πίστιν ἐχούσης εἰς πάντα τὸν κόσμον.*

sich doch bald auch Sondermeinungen und Irrlehren hervorgethan, ein Unkraut, wodurch der Acker des Herrn verunstaltet wurde. Machten sich diese als ein Werk des schwachen und veränderlichen menschlichen Denkens für jeden durch ihre große Verschiedenheit und ihren beständigen Wechsel leicht kenntlich, so erwies sich dagegen die Kirchenlehre (praedicatio, fides Ecclesiae, auch γνῶσις ἀληθής, ἡ τῶν Ἀποστόλων διδαχὴ καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου [1]), als stets sich gleichbleibend und unveränderlich dieselbe (constans et aequaliter perseverans [2]). Diese von den Aposteln überlieferte und in der Kirche unverändert fortgepflanzte Lehre war es daher auch, die man der Häresie zunächst und hauptsächlich entgegensetzte und durch die man sie zurückwies [3]). Sie galt als Richtschnur der Wahrheit (κανὼν τῆς ἀληθείας [4]), als Regel des Glaubens (regula fidei [5]), die Schriften der Apostel aber, als

1) Irenae. l. c. lib. IV. c. 33.

2) Irenae. l. c. lib. III. c. 24.

3) S. oben S. 78.; Irenae. adv. haeres. lib III. c. 4. n. 1: Quid enim? Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est? Quid autem, si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? n. 2: Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum, qui in Christum credunt sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes.

4) Irenae. l. c. lib. I. cap. 9. n. 4.

5) Tertull. de veland. virg. c. 1: Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum etc.; adv. Prax. c. 2: hanc regulam ab initio Evangelii decucurrisse etc. de praescript. haeret. c. 13: haec regula, a Christo instituta, nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt. c. 14: Fides in regula posita est . .; adversus regulam nihil scire, omnia scire est. cap. 37: in ea regula incedimus, quam Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit.

das Hinzukommende und sie documentarisch Bestätigende [1]). Und dies um so mehr, als die Schriften selbst in Bezug auf ihre Aechtheit und Unverfälschtheit durch das Ansehen der Kirchen, die sie ursprünglich empfangen und unversehrt erhalten haben, folglich durch die Tradition zu beglaubigen waren [2]). Ueberlieferung und Schrift waren überhaupt im christlichen Alterthum nicht in Gegensatz zu einander gestellt, sondern zur Einheit mit einander verbunden. War der Schriftsinn außerhalb der Kirche und ihrer Ueberlieferung dem Zweifel und Streit unterworfen; so hatte umgekehrt die Ueberlieferung an dem festen Buchstaben der Schrift stets einen Regulator, eine Art von Zaum, und in dieser Wechselwirkung auf einander, in dieser gegenseitigen Gewährleistung, die ihnen von Anfang an durch die Apostel gegeben wurde, hat sie die Kirche erhalten. Wenn die ältesten Häretiker durch die in der Kirche bewahrte und von ihr als die apostolische, christliche festgehaltene Lehre bekämpft wurden; so erklärten sie sich nicht bloß gegen die mündliche Ueberlieferung der Kirche, sondern auch gegen die schriftliche Lehre der Apostel [3]). Das wäre nicht

1) Irenae. adv. haeres. lib. III. c. 1: Evangelium pervenit ad nos (per Apostolos), quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Das letztere geht offenbar nicht, wie man protestantischerseits angenommen, einseitig auf die Schrift, wo es im Widerspruch stände mit allem von der Tradition bei Irenäus Gesagten, sondern auf den ganzen vorhergehenden Satz: evangelium, quod etc.

2) Tertull. c. Marc. lib. IV. c. 5: Si constat, id verius quod prius, id prius quod ab initio, ab initio quod ab Apostolis: pariter utique constabit, id esse ab Apostolis traditum, quod apud Ecclesias Apostolorum fuerit sacrosanctum . . . Dico itaque apud illas, nec solas jam apostolicas, sed apud universas, quae illis de societate sacramenti confoederantur, id Evangelium Lucae (nicht das corrumpirte Marcionitische) ab initio editionis suae stare, quod cum maxime tuemur.

3) Irenae. adv. haeres. lib. III. c. 2. n. 2: Quum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab Apostolis, quae per successiones Presbyterorum in Ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni, dicentes, se non

möglich gewesen, wenn die ihnen entgegengehaltene regula veritatis lediglich die mündlich überlieferte Lehre, mit Ausschluß der Schrift, in sich geschlossen hätte. In derselben unzertrennlichen Verbindung finden wir sie auch in der spätern Kirche [1]), dagegen die Auflösung dieses ihres ursprünglichen Bandes stets nur auf Seiten der Häresie, bis die Trennung endlich von den Protestanten sogar zum Prinzip des Glaubens erhoben wurde.

solum Presbyteris, sed etiam Apostolis existentes sapientiores sinceram invenisse veritatem; Apostolos enim admiscuisse ea, quae sunt legalia, salvatoris verbis. Sie setzten der ausdrücklichen Berufung auf die Schrift ihre eigene Ueberlieferung entgegen, und schämten sich nicht, sagt Irenäus (l. c. n. 1.): unus quisque semet ipsum, regulam veritatis (d. h. hier die Schrift in ihrem kirchlichen Bestand und nach ihrer kirchlichen Auslegung) depravans, praedicare.

1) Wenn in der ersten Zeit die Uebereinstimmung der verschiedenen Kirchen in einer Lehre als Beweis ihrer Ursprünglichkeit gegolten; so wurde in der spätern Zeit, nachdem das als christliche Lehre von jenen lebendig Bewahrte auch schriftlich niedergelegt worden war, auf den consensus patrum, d. h. der vornehmsten Organe der verschiedenen Kirche, zurückgegangen.

Concil. Chalced. a. 451: Sanctorum Patrum fidem servemus.. Ambiguitate quaestionis exorta, patrum interpretationibus nostram confessionem coaptemus, satisfacientes, quod in nullo discordem intelligentiae eorum detulerimus animum, sed his utamur testibus ad nostrae fidei firmitatem.

Concil. Constantin. II. a. 553: Confitemur fidem tenere et praedicare ab initio donatam a magno Deo et salvatore nostro J. Ch. sanctis Apostolis et ab illis in universo mundo praedicatam, quam et sancti patres confessi sunt et exploraverunt, et sanctis ecclesiis tradiderunt, et maxime qui in sanctis quatuor synodis convenerunt, quos per omnia et in omnibus sequimur, et suscipimus cum aliis sanctis patribus, et sanctas quatuor synodos. — Super haec sequimur per omnia et sanctos patres et doctores ecclesiae: Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum et Gregorium Nyss., Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Joannem Constantin., Cyrillum, Leonem, Proculum, et suscipimus omnia, quae de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerunt.

Concil. Constantin. III. a. 681. Definitionem edidimus, non transferentes, sicut scriptum est, terminos antiquos: absit, sed in sanctorum et probabilium patrum testimoniis et auctoritatibus permanentes.

Welche Bedeutung also auch die Schriften der Apostel und ersten Diener des Wortes haben mögen, die Ueberlieferung, in der sie selbst wurzeln und ohne welche ein wahres und sicheres Verständniß ihres Inhalts nicht möglich ist, können sie nicht verdrängen. Ja die Ueberlieferung erscheint — wenn wir doch einmal beide auseinanderhalten sollen — überall im Vordergrunde, und zwar nicht bloß zeitlich früher als die Schrift, sondern auch fortwährend als das eigentliche Prinzip der im Leben vor sich gehenden, factischen Fortpflanzung des Wortes Gottes. Nur erst dann, wenn die Wahrheit der kirchlichen, auf die Ueberlieferung (in dem ursprünglichen, die Schrift in sich begreifenden Sinn) basirten Lehre, d. h. ihre Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Wahrheit in Zweifel gezogen wird, muß die Schrift für sich in Betracht genommen, und als das Hauptbeweismittel in den Vordergrund gestellt werden. In dem Sinne haben auch die Kirchenväter von der Schrift als dem obersten Beweismittel gesprochen [1]); und es ist nichts natürlicher als dies. Wer wollte in diesem Falle auf die mit dem kirchlichen Glaubensbekenntniß in einem Bett fließende kirchliche Ueberlieferung recuriren? Wer die Wahrheit der kirchlichen Lehre bezweifelt, der wird die in der Kirche bewahrte Ueberlieferung nicht für ungetrübt erklären. Die Schrift dagegen, wiewohl sie in den Proceß der Ueberlieferung verflochten und nur durch sie als ächt und unverfälscht unzweifelhaft bezeugt ist, steht doch als etwas Festes für sich da, und kann allein ein von dem Entwicklungsgang des kirchlichen Bewußtseins unabhängiges Zeugniß ablegen. Wenn man aber aus dahin abzielenden Aeußerungen der Väter den Schluß ableitet, sie haben die Schrift schlechthin als die oberste Norm des Glaubens bezeichnen wollen; so ist das ein Irrthum, der von einer groben

Concil. Trident. sess. V. Synodus sacrarum scripturarum et sanctorum patrum ac probatissimorum conciliorum testimonia et ipsius ecclesiae judicium et consensum sequuta. Cf. sess. IV. decret. de canon. scriptur., decret. de edit. et usu libb. sac. S. Brenner, Dogmatik I. S. 401. 3. Aufl.

1) Chrysost. hom. 49. in Matth. Augustin. ep. 105. n. 14; de unitate eccl. c. 11.

Ignoranz des christlichen Alterthums zeugt. — Auch die Wissenschaft des Glaubens, wiewohl sie als katholische Dogmatik nicht von solchem Zweifel ausgeht, stellt die Schrift dennoch als die Hauptquelle des Glaubens voran: einmal, um den wesentlichen Unterschied zwischen eigentlicher Quelle des Glaubens und der bloßen Bezeugung desselben, zwischen seinem wesentlichen Inhalt und der Erklärung und nähern Bestimmung desselben durch die Kirche desto schärfer hervortreten zu lassen, sodann, um den Beweis der Wahrheit des kirchlichen Zeugnisses und Bekenntnisses desto schlagender zu führen. Denn diese beiden Zwecke werden offenbar um so gewisser erreicht, je mehr das in der Schrift für sich dastehende apostolische Wort hervorgezogen, und je weniger die für sich allein unnachweisbare, weil mit der kirchlichen Glaubensbezeugung unzertrennlich verbundene apostolische Ueberlieferung als Quelle des Glaubens gebraucht wird.

Die gegen die Ueberlieferung als Glaubensquelle im Protestantismus geltend gemachte Antithese beruht einerseits auf einer Ueberschätzung der Schrift, andrerseits auf einer Unterschätzung der Kirche. Von den apostolischen Schriften nämlich wird dort geglaubt, daß der urchristliche Lehrinhalt vollständig in ihnen niedergelegt, und daß dieser Inhalt aus ihnen allein, ohne die Dazwischenkunft der im Besitze der apostolischen Ueberlieferung sich befindenden Kirche mit zureichender Sicherheit abgeleitet werden könne. Man kann sich protestantischerseits gar nicht vorstellen, wie die apostolischen Ueberlieferungen in der nachapostolischen Zeit sollten ungetrübt erhalten und unverkümmert bis auf uns herab gebracht worden sein, vielmehr ist die Meinung, dieselben wären wohl bald vergessen oder doch mit allerlei Menschlichem vermischt worden, da die Kirche, wenn auch von Christus eingesetzt und vom heiligen Geiste geleitet, doch vor Irrthümern dadurch nicht sicher gestellt sei und einer Unfehlbarkeit, als aus lauter fehlbaren Menschen bestehend, sich nicht zu erfreuen habe [1]).

1) Von diesem Standpunkt aus muß der Glaube an die Inspiration der heiligen Schriftsteller, die doch auch Menschen waren, entweder gleichfalls verworfen, oder auf eine Höhe gesteigert werden, zu der die Vernunft keinen Zugang findet. Beides ist von den Protestanten geschehen: jenes von den Rationalisten, dieses von jenen Supernaturalisten, denen die Absurdität einer Lehre ein Kennzeichen ihres Offenbarungs-Characters ist.

Wenn es also auch anfänglich einen in den apostolischen Schriften nicht enthaltenen, traditionellen Lehrinhalt gegeben habe; so könne doch heute Niemand eine Silbe davon mit Sicherheit nachweisen. Ja man geht bis zu der aller Geschichte ins Angesicht widersprechenden, durch und durch prekären Behauptung fort: daß die Apostel zwar wohl dem Umfang der Rede nach mündlich mehr gelehrt als schriftlich, der Art nach aber mündlich nichts anderes und nicht mehr als schriftlich [1]).

Die alte Skepsis ist in Bezug auf die rein menschliche Wahrheit in ähnlicher Weise verfahren: es ist zweifelhaft, meinte sie, ob es Wahrheit gibt oder nicht; wenn es aber auch eine solche gibt, so kann doch Niemand wissen und mit Sicherheit nachweisen, was das Wahre und was das Falsche ist. Gegen sie gilt der aristotelische Satz: was Allen scheint, ist wahr; das allgemeine und insofern objective Bewußtsein ist nothwendig real. Auf gleiche Weise kann man der protestantischen Skepsis mit Vincentius Lir. [2]) antworten: was die Kirchen aller Jahrhunderte, was die ganze Kirche von Anfang an übereinstimmend als geoffenbarte Wahrheit geglaubt, das muß, wenn es auch in der Schrift nicht enthalten ist, als apostolische Ueberlieferung angenommen werden [3]). Daß aber die mündliche Predigt der Apostel allein die ganze und volle Wahrheit in sich faßte, und die nachher von ihnen ausgegangenen Schriften nicht den Zweck hatten, sie zu ersetzen oder überflüssig zu machen dadurch, daß diese ganze Wahrheit in dieselbe niedergelegt wurde — davon wird später die Rede sein. Hier handelt es sich sofort nur darum, ob die unversehrte Erhaltung und Fortpflanzung des apostolischen Wortes in der Kirche und durch sie mit Sicherheit angenommen werden könne.

1) Nitzsch, protest. Beantwortung der Symbolik Möhlers. S. 235.

2) Commonitor. cap. 3.

3) Vgl. Bellarmin. disputat. de verbo Dei lib. IV. cap. 3 u. 9.

Wir könnten uns hiefür darauf berufen, daß Christus seiner Kirche seinen Geist verheißen und in ihm bei ihr zu bleiben bis an's Ende der Welt versprochen hat, den Geist der Wahrheit, der sie in alle Wahrheit einführen und an alles erinnern werde, was er gesagt — wenn die Protestanten nicht der Meinung wären, der heilige Geist habe sich an den Aposteln, und besonders in seiner Assistenz bei Abfassung der apostolischen Schriften erschöpft. Bleiben wir also bei den rein natürlichen Momenten der Frage stehen. Hatten schon die Apostel das Prinzip verfolgt, nichts anderes als Christum zu predigen, 1. Cor. 2, 2. 2 Cor. 4, 5., und ihren Gemeinden befohlen, keine andere Lehre zu glauben als die von ihnen verkündigte, Röm. 16, 17. 2 Cor. 11, 4. Phil. 1, 27. Col. 2, 7. 8. 2 Thess. 2, 15., auch sie belobt, wenn sie die mitgetheilte Lehre gläubig festhielten und getreulich beobachteten, 1 Cor. 11, 2.; so galt dies den katholischen Lehrern und Lernenden zu allen Zeiten als Richtschnur und Maxime. **Depositum custodi!** befiehlt der Apostel dem Timotheus. Was heißt das? **Depositum, i. e. quod tibi creditum est, non quod a te inventum; quod accepisti, non quod excogitasti; res non ingenii, sed doctrinae, non usurpationis privatae, sed publicae traditionis; res ad te perducta, non a te prolata, in qua non author esse debes, sed custos, non institutor, sed sectator, non ducens, sed sequens** [1]). Und wer kann läugnen, daß die Kirche von jeher und alle ihre ächten Organe, der Anweisung des Apostels folgend, nie etwas Neues oder Eigenes, sondern stets nur das Ueberkommene, Alte fortzupflanzen bestrebt waren? [2]) Wenn man sich freilich vorstellt, die mündliche

1) Vincent. Lir. Commonit. cap. 27.

2) Tertull. de praesc. haeret. c. 6. Nobis nihil ex nostro arbitrio inducere licet; sed nec eligere, quod aliquis de arbitrio suo induxerit. Apostolos Domini habemus auctores, qui nec ipsi quidquam ex suo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignarunt. Hilar. de trinit. lib. IV. c. 14. Cessent itaque propriae hominum opiniones, neque se ultra divinam constitutionem humana judicia extendant. Augustin. cont Julian lib. II. n. 34. Quod invenerunt in Ecclesia (majores nostri), tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. Vergl. Basil. ep. 60 ad eccl. Antioch., Gregor. Naz. orat. 1.

Lehre der Apostel sei stets nur von Gedächtniß zu Gedächtniß fortgeleitet worden, so fällt es schwer, die unverringerte und ungetrübte Erhaltung derselben durch viele Jahrhunderte fort anzunehmen. Aber die Ueberlieferung steht nur in Bezug auf die allererste Zeit in diesem Gegensatz zur Schrift; sie selbst wurde gleich anfangs schriftlich fixirt in den Glaubensregeln, und fort und fort niedergelegt in den Schriften der Väter, in den Glaubensbekenntnissen u. s. w., nur freilich nicht so, daß sie nun Jeder ganz und rein aus diesen Quellen zu schöpfen vermöchte, und die Thätigkeit der lehrenden Kirche nicht mehr nöthig wäre, um das ursprünglich und ächt Christliche zu ermitteln, noch ihrer Auctorität, um das Ermittelte mit unzweifelhafter Gewißheit als reines Wort Gottes festzuhalten.

Damit ist indessen die obschwebende Frage nur erst zur Hälfte erledigt. Käme nämlich der Schrift als Glaubensquelle, was sie unbestritten ist, die Eigenschaft der Zulänglichkeit (sufficientia), wie man protestantischerseits behauptet, wahrhaft und im vollen Sinne des Wortes zu; so müßten auch wir die Ueberlieferung, als Glaubensquelle wenigstens, für entbehrlich halten. Wie verhält es sich also mit der vorgeblichen Sufficienz der Schrift? Unsres Dafürhaltens kann nur eine blinde Hochschätzung der Schrift ihr diese Eigenschaft beimessen, eine solche Schätzung derselben, die ihre Augen gänzlich verschließt vor dem, was sie ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß sein sollte und ihrer hiedurch bedingten Einrichtung nach wirklich ist. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur zu wissen, daß die heilige Schrift des N. Test. (um die es sich hier vornämlich handelt) in ihrem jetzigen Umfang eine nicht vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts zu Stande gekommene Sammlung von Schriften mehrerer Verfasser ist, welche — die Evangelisten noch ausgenommen — ganz unabhängig von einander, und von denen keiner in der Absicht geschrieben, seinerseits einen bestimmten Beitrag zu einem

durch Alle zu bewirkenden Ganzen der christlichen Lehre zu liefern. Ja der eine und selbe Schriftsteller, wie namentlich der Apostel Paulus, hat bei seinen eigenen Schriften kein solches Ganze bezweckt, sondern mit jeder eine besondere, auf gegenseitige Ergänzung nicht berechnete Absicht verfolgt, diejenigen seiner Schriften etwa ausgenommen, die an eine und dieselbe Person oder Gemeinde gerichtet sind. Sind also diese Schriften nicht in der Absicht geschrieben, zusammen ein Ganzes christlicher Lehre darzustellen, so kann ein solches darin auch nicht enthalten sein. Will man ein solches dennoch in ihnen finden, so muß man dies entweder auf Rechnung des Zufalls schreiben, oder eine wunderbare Fügung der göttlichen Providenz darin erblicken. Das erstere aber würde sehr untheologisch sein, während das andere eine leere Voraussetzung ist. Denn wenn man behauptet, daß die Schrift gegen die Absicht ihrer Verfasser durch göttliche Fügung ein Ganzes christlicher Lehre geworden sei; so setzt dies doch offenbar voraus, daß die göttliche Providenz die Ausbreitung und Erhaltung des wahren Glaubens durch den geschriebenen Buchstaben habe bewirken und sichern wollen, eine Annahme, die nicht nur jedes Beweises entbehrt, sondern auch durch alles widersprochen ist, was wir von den Absichten derselben in Betreff des Christenthums wissen [1]).

Die an dogmatischem Stoffe reichhaltigsten Schriften des N. Test. sind die Pauliniſchen. Ihnen also könnte am ehesten die Absicht zu Grund liegen, den Inhalt des christlichen Glaubens vollständig darzustellen, und so die ihnen vorausgegangene mündliche Predigt nicht bloß zu ergänzen, sondern auch für immer völlig zu ersetzen. Der Apostel konnte die Absicht haben,

1) Den beiden Sätzen Leſſings (ſ. WW. Bd. 10. S. 242. Lachmann): 1. Der Beweis, daß die Apostel und Evangelisten ihre Schriften in der Absicht geschrieben, daß die christliche Religion ganz und vollständig daraus gezogen und erwiesen werden könne, ist nicht zu führen. 2. Der Beweis, daß der heilige Geist durch seine Leitung es dennoch, selbst ohne die Absicht der Schriftsteller, ſo geordnet und veranstaltet, ist noch weniger zu führen — ist nur beizufügen, daß vielmehr der Beweis des Gegentheils leicht und sehr leicht zu führen sei.

das Gedächtniß der Gemeinden, die seine Predigt gehört, zu exoneriren, und für alle Zeiten sein Evangelium schriftlich zu fixiren. Wollte er das? Nur nicht von den protestantischen Dogmatikern, wohl aber von den Exegeten und Kritikern wird eingeräumt, was nie ein Unbefangener geläugnet hat: die Schriften des Apostels Paulus sind „Briefe, an die von ihm gestifteten Gemeinden (oder an Gemeindevorsteher) gerichtet, also gelegenheitlich veranlaßt und zu besondern Zwecken bestimmt“ [1]). „Der Brief an die Römer ist der einzige Brief des Apostels, worin er absichtlich seine Lehre in ausführlichem Zusammenhange vorträgt, während er in andern Briefen nur auf besondere Bedürfnisse, auf Zweifel, Irrthümer, Anfragen Rücksicht nimmt, und dabei immer das Ganze seiner Lehre voraussetzt. Nur der Brief an die Epheser hat auch einen allgemeinen Zweck, ist aber doch bei weitem nicht so umfassend und ausführlich“ [2]). Der Brief an die Römer ist aber deßhalb verhältnißmäßig am vollständigsten, weil er an eine Gemeinde gerichtet ist, bei der Paulus selbst als Prediger noch nicht aufgetreten war. Gleichwohl hat er nicht den Zweck, die den Römern von andrer Seite zu Theil gewordene mündliche Predigt, noch die eigene des Apostels, die er ihnen zu bringen bei Abfassung desselben schon entschlossen war, entbehrlich zu machen, sondern sein Hauptzweck ist, das Judenthum zu widerlegen und die Wahrheit des Evangeliums nach dieser Seite hin festzustellen. So ist also selbst dieser Brief nur ein Theilganzes des christlichen Glaubens; und daß die übrigen Briefe, die nicht einmal dieses, sondern ganz specieller Art sind, an den Römerbrief sich nicht so anschließen, daß sie zusammen das vollständige Ganze der Pauliniſchen Lehre darstellten, daß sie vielmehr, jeder zu seinem ganz speciellen Zwecke, geschrieben sind, und durchweg die mündliche Predigt als das Ganze der Lehre voraussetzen, ist schon gesagt und auch allgemein von den Exegeten anerkannt. Wenn aber diese Briefe die mündliche Pre-

1) De Wette, Einltg. in's N. Test. §. 60. 3. Aufl.

2) De Wette, Erkl. d. Br. an die Römer. S. 2. 2. A. Baumgarten-Crusius, bibl. Theolog. S. 22 ff.

digt nicht nur voraussetzen, sondern auch zur getreulichen Festhaltung an ihr ausdrücklich ermahnen, 1 Cor. 11, 2. 16. 34. 2 Thess. 2, 15 [1]). 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 13. 14. 2, 1. 2., wie sollten sie dann den vollständigen Glaubensinhalt darbieten, die Ueberlieferung überflüssig machen, oder, wie man sich ausdrückt, die alleinige Norm und Regel des Glaubens sein? In höherem Maße gilt dies von den sog. katholischen Briefen, die in Bezug auf den Umfang des didactischen Gehalts weit hinter dem Brief an die Römer zurückstehen, und noch weniger, als die Paulinischen Schriften untereinander, mit diesen zusammen ein Lehrganzes ausmachen wollen. Die Apostelgeschichte aber und die Apokalypse sind ihrer Substanz nach etwas ganz anderes als lehrabhandelnde Schriften, doch gibt die erstere in den mitgetheilten Reden wichtige Belege für die Art der apostolischen Evangeliumsverkündigung.

Anders allerdings muß man von den Evangelien urtheilen. Sie ergänzen sich, und zwar zunächst die drei ersten, sodann diese und das vierte, auf eine planmäßige Weise zu einem Ganzen; sie liefern eine zureichend vollständige heilige Geschichte und einen eben solchen Complex der Reden des Herrn. Wären daher die einzelnen Stücke des *ἀπόστολος* auf dieselbe Weise unter sich und mit dem *εὐαγγέλιον* zu Einem Ganzen ausgearbeitet, so würden wir einen vollständigen Inbegriff christlicher Lehre, eine alles Einzelne aus den Reden des Herrn heraushebende und im Geiste seiner sämmtlichen Vorträge auseinandersetzende Darlegung derselben im N. Test. besitzen. Das thaten aber die Apostel nicht in ihren Briefen, sondern in ihren mündlichen Vorträgen.

Beurtheilen wir nun, um schließlich alles auf einen kurzen Ausdruck zu bringen, die als alleinige Norm und Regel des Glaubens von den Protestanten hingestellte Schrift nach den all-

1) Hiezu Chrysostomus (hom. 4. in 2. Thess.): *Ἐντεῦθεν δῆλον, ὅτι οὐ πάντα δι' ἐπιστολῆς παρεδίδοσαν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ ἀγράφως· ὁμοίως δὲ κἀκεῖνα καὶ ταῦτά ἐστιν ἀξιόπιστα. ὥστε καὶ τὴν παράδοσιν τῆς ἐκκλησίας ἀξιόπιστον ἡγώμεθα. παράδοσίς ἐστιν· μηδὲν πλέον ζήτει.*

gemeinsten Erfordernissen, die sie zu diesem Behufe haben müßte; so sind es die beiden: sie muß alles was zum Glauben gehört, und nur solches enthalten. Das erste erfüllt sie offenbar nur annähernd, das andre aber gar nicht. Zum Beweise des letztern — denn jenes scheint hinreichend dargethan — brauchen wir nur auf 2 Tim. 4, 13: „bring mir meinen Mantel mit, den ich bei Karpo liegen ließ", hinzuweisen, um an alles zu erinnern, was sonst noch in der Schrift steht und doch sicherlich nicht zum Glauben gehört.

Gesetzt aber auch, der Schrift komme die Eigenschaft der Sufficienz vollkommen, oder doch in einem solchen Maße zu, daß die Ueberlieferung entbehrlich wird: woher wissen wir glaubhaft, daß die auf uns gekommenen Schriften die ursprünglichen sind, und wenn, daß sie göttlichen Inhaltes sind? Hier berufen sich die protestantischen Dogmatiker selbst auf das Zeugniß der Kirche [1]); um aber doch keine entscheidende Auctorität außer der Schrift aufkommen zu lassen, erklären sie dasselbe für ein bloßes argumentum probabile (non infallibile), für die hinzukommende Bestätigung eines anderswoher Verbürgten und Gewissen. Jene Bürgschaft beruht auf einer angeblichen Selbstoffenbarung der Schrift, und diese Gewißheit ist nichts anderes als die Selbstgewißheit des Subjects von ihr in Kraft jener Selbstoffenbarung. Auf die weitere Frage sodann, wie der Schriftinhalt auf eine den Glauben sicher stellende Art zu erheben sei, wird dieselbe Antwort gegeben: die Schrift schließe ihren wahren Sinn einem Jeden selbst auf, und sei so für Alle durchsichtig (perspicuitas script.). Man betrachtet dies als eine Art übernatürlicher Wirksamkeit [2]) (efficacia script.), die sie kraft des ihr immanenten göttlichen Geistes besitzen, und wodurch sie sich über die Bedeutung des bloßen Buchstabens erheben soll zu dem, was an und in sich Geist und Kraft ist.

Abgesehen von der nicht stark genug zu bezeichnenden Absurdität dieser Bibliolatrie, „hilft es zu nichts, zwischen die Schrift

1) Schmid, die Dogm. der evangelisch-luther. Kirche. S. 41 f.
2) Schmid, a. a. O. S. 52. 381.

und den menschlichen Geist den in diesem von jener zeugenden göttlichen einzuschieben; denn wer zeugt nun von der Göttlichkeit dieses Zeugnisses? Entweder nur wieder es selbst, d. h. Niemand, oder irgend etwas, sei es Gefühl oder Denken, im menschlichen Geiste — hier ist die Achillesferse des protestantischen Systems" [1]). Zudem ist damit nur „theils ein höchst subjectives und schwankendes Kriterium aufgestellt, theils die letzte Entscheidung dem Menschen, zu dessen Natur ja dieses Gefühl (oder Denken) gehört, anheimgegeben" [2]). Aber nicht bloß der Glaube an den göttlichen Ursprung der Schrift wird in dieser Weise auf Sand gebaut, sondern was man immer auf dem Wege einer unmittelbaren Befragung derselben als ihren Inhalt herausbringen mag, kann aus demselben Grunde nicht mit unerschütterlichem, zweifellosem Glauben festgehalten werden. Ja dem Ungelehrten kann sich die Schrift weder als ächt und göttlich ihrem Inhalte nach, noch in Ansehung ihres Sinnes anders als durch ganz undenkbare Wunder offenbaren; denn er versteht die Sprache nicht, in der sie geschrieben, noch diejenige, in der Andre ihren Ursprung in der apostolischen Zeit bezeugt haben. Der Gelehrte kann es in diesen Dingen doch zu Etwas bringen, und in seinen subjectiven Einsichten da-

1) Strauß, Glbl. I. S. 136. „In dem göttlichen Selbstzeugniß der Schrift — bemerkt Strauß unmittelbar vorher — scheint das protestantische System einen Punct gefunden zu haben, auf welchen es, gleich unabhängig von dem fehlbaren Gesammturtheile der Kirche, wie von dem ebenso unsichern des einzelnen Subjects, mit absoluter Gewißheit Fuß fassen kann. Allein gerade hier gleitet es unvermeidlich nach zwei Seiten hin aus, und verliert unwiderbringlich seine Stellung. Einmal nach der Seite der sog. Fanatiker; denn, ist es eine innere Offenbarung des göttlichen Geistes, wodurch die Schrift erst als eine göttliche erkannt wird, so ist nicht die Schrift, sondern eben jenes innere Wirken des heiligen Geistes die höchste Instanz. (So die Quäcker.) Der andere, gefährlichere Abweg, auf welchen an diesem Puncte das protestantische System über sich hinausgeht, ist der rationalistische. Wenn das innerlich empfundene Zeugniß des Geistes mich von der Göttlichkeit der heiligen Schrift gewiß macht, so bedarf es nur geringer Reflexion, um die weitere Frage aufsteigen zu machen: wer versichert mich denn nun, daß diese Empfindung in mir von der Einwirkung des heiligen Geistes herrührt?"

2) Strauß, a. a. O. S. 134.

von hat er wenigstens die Fähigkeit, die wunderbare Wirksamkeit der Schrift zu recipiren, eine Empfänglichkeit, welche jenem wegen des vollständigen Mangels aller eigenen, unabhängigen Einsichten in die Schrift gänzlich abgeht. Wollten wir also auch die vorgegebene übernatürliche efficacia der heiligen Schrift einräumen, so müßten wir sie doch auf diejenigen Subjecte beschränken, welche ein natürliches Verständniß von ihr haben; alle übrigen — und das ist die große Mehrzahl — könnten sich nur vermittelst einer fremden Uebersetzung und Erklärung der Schrift ein natürliches Verständniß von ihr, und also auch nur mittelbar jener übernatürlichen Wirksamkeit derselben Eingang auf sich verschaffen. Da aber diese Vermittlung eine auctorative ist und eine solche der Protestantismus nicht duldet; so fällt für die Meisten die Selbstoffenbarung der Schrift nothwendig hinweg. Und so löst sich dieses System, indem es die Schrift als alleinige Quelle und Norm des Glaubens aufstellt, in sich selber auf, und treibt zu einem Ende hin, welches das Gegentheil seines Anfangs ist. Bemächtigt sich nämlich Jeder auf subjectiv freie Weise der heiligen Schrift, so wird die über der Vernunft stehen sollende Offenbarung factisch der Vernunft unterworfen, und was von vornherein gewonnen ist, geht hintendrein wieder verloren. Statt in dem sichern Hafen göttlicher Auctorität sich zu halten und darin seines Glaubens froh zu werden, sieht sich das protestantische Subject auf das unruhige Meer menschlicher Vernunft hinausgestoßen und von jedem Winde der Lehre umhergetrieben. Die Aechtheit der heiligen Schrift ist ihm zweifelhaft; ja, es kann ihm ein Stück um das andere als unächt entrissen werden; ebenso die Göttlichkeit der Schrift. In Ansehung ihres Inhaltes aber sieht er sich ganz demselben Wechsel der Meinungen preisgegeben, welchen die subjectiven Ausleger der Schrift täglich vor unsern Augen kundgeben. Ganz anders im Katholicismus. Die Eine und in sich Einige Kirche hat die heiligen Schriften von den Aposteln empfangen, sie unverfälscht bewahrt und bis auf uns herabgebracht. Das weiß sie mit derselben Gewißheit, mit der sie von sich selber weiß. Sie weiß

ferner den Inhalt der Schrift als einen göttlichen in dem schlichten Sinne einer durch den Sohn Gottes geoffenbarten Lehre, und erklärt ihn in derselben Weise, wie er von den Apostel ist gelehrt worden, bis auf den heutigen Tag. Die Glieder dieser Kirche glauben ihr dies und sind so von ihr schlechthin abhängig; aber dies ist nur erst die eine Seite ihres Verhältnisses zu ihr. Als lebendige Glieder der Kirche sind ihnen die gedachten Ueberzeugungen keine bloß empfangenen, sondern ein eigener und sicherer, selbstbewußter und freier Besitz (oben §. 74 f. S. 7.). Hier ist keine Achillesferse.

---

§. 9. Die schriftliche Quelle des Glaubens zerfällt wieder in eine doppelte, in die des Alten und die des Neuen Testaments, aus welchen zumal der Inhalt des Glaubens zu erheben ist, jedoch mit steter Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu einander, wornach das A. Test. nur den Anfang und die Vorbereitung, das N. Test. dagegen die Vollendung und Erfüllung der göttlichen Offenbarung in sich schließt.

Sieht man auf den Endzweck der alttestamentlichen Offenbarung, so besteht er in der Hinweisung auf das Heil im Heilande durch die Verheißung und in der Vorbereitung desselben durch das Gesetz und die mit ihm zusammenhängenden Institutionen; das neue Testament dagegen ist wesentlich Evangelium, einerseits als Verkündigung des erschienenen Heilandes und der geschehenen Erlösung, andererseits als anfangende Verwirklichung der letztern an den Einzelnen durch den Glauben und die Sacramente. Wie daher das A. T. in dem N. seine Verwirklichung und Vollendung findet, das N. T. aber im A. seine Begründung und Anbahnung — was der Herr in den Worten ausspricht: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen", Matth. 5,

17. —: auf ähnliche Weise verhält es sich auch mit dem beiderseitigen Lehrinhalte. **In veteri testamento novum latet, in novo vetus patet** [1]).

Die Offenbarung Gottes in der Zeit hat, wie alles Zeitliche, ihren Entwicklungsgang. Die ewige Wahrheit ist unveränderlich dieselbe, aber sie ist nicht immer gleich offenbar, sondern wird erst nach und nach vollkommen enthüllt. Dieselbe Wahrheit erscheint zuerst in dunkeln Andeutungen, in sinnlichen Zeichen und Bildern; dann wird sie deutlicher und auch reiner ausgesprochen, die sinnlichen Hüllen fallen mehr und mehr weg und mehr und mehr tritt der reine Gedanke heraus. Nach demselben Stufengang, in welchem die gefallene Menschheit vom sinnlichen Denken sich emporarbeitet zum reinern und geistigern, schreitet auch die göttliche Offenbarung fort, um für jene das und alles das zu werden, was sie sein will und soll. Die Verhüllung aber, aus der sie nur allmählig heraustritt, ist keine absolute, sondern darin tritt Jedem die geoffenbarte Wahrheit in dem Maaße offen entgegen, als von seinem eigenen Geiste die Hülle hinweggenommen ist. Genügt sonach die Offenbarung, während sie selbst noch nicht vollendet ist, nicht bloß der Menschheit im Ganzen und so zu sagen im Durchschnitt, sondern auch jedem Einzelnen, auf welcher Stufe der Bildung er stehen mag; so ist dieselbe auch Keinem überflüssig oder entbehrlich, wenn sie ihm gleich schon in ihrer Vollendung vorliegt. Denn von allem andern gar nicht zu reden, ist der Fortschritt der Offenbarung in der Zeit nicht bloß jener formelle, vom sinnlichen zum geistigern Ausdruck hinstrebende, sondern noch ein ganz anderer. Die geoffenbarte Wahrheit hat ihre Momente wie jede andere. Der Stufe der anfangenden Offenbarung ist es gemäß, die untergeordneten Momente voranzustellen, nachdrücklicher und umfassender auszusprechen und die höchsten nur anzudeuten, der vollendeten Offenbarung aber umgekehrt, jene schlechthin vorauszusetzen oder nur kurz zu berühren, um diese desto umfassender hervorzuheben. Wem immer

1) August. Quaest. in Exod. qu. 73.

daher an der ganzen Wahrheit und jedem Moment derselben nach seinem vollen Umfange liegt, der kann, wofern er sich nicht zutraut, von dem höchsten Puncte aus das Ganze abwärts selbst zu ergänzen — was ihm doch nicht gelingen dürfte — das A. T. nicht für überflüssig gemacht glauben durch das N.

In dieser Weise findet ein ununterbrochenes Fortschreiten von dem A. T. zum N. hin statt. Diese Continuität aber verkennt der Protestantismus, wenn er die sog. deuterocanonischen Bücher des A. T. für apocryphisch erklärt und aus der Reihe der Offenbarungsschriften hinausweist — hierin dem palästinischen Judenthume folgend, das seine Unfähigkeit in der Auffassung der christlichen Ideen als Schlußpuncte der alttestamentlichen auch dadurch beurkundete, daß es die dem neutestamentlichen Geiste am nächsten stehenden spätern Bücher des A. T. als unkanonisch verwarf, den Faden der Offenbarung mit der letzten hebräischen Schrift für abgebrochen, den Geist der göttlichen Prophetie mit derselben für verstummt erklärte, wogegen das alexandrinische Judenthum, indem es sich der von jenem verworfenen Schriften annahm — wie sie denn auch großentheils aus ihm hervorgingen — eine ungleich größere Empfänglichkeit für das Christenthum bewährte. Man versuche es einmal, die Ideen der Offenbarung von ihren ersten Anfängen an bis ins N. T. herein zu verfolgen, und man wird finden, daß der Faden der Entwicklung abbricht, daß ein Sprung zwischen dem A. T. und dem N. stattfindet, so bald man die deuterocanonischen Bücher übergeht. Den augenfälligsten Beleg hiefür bildet wohl die Johanneische Logoslehre. Sie wird entweder für etwas ganz Neues, oder ein, einem andern Gebiete als dem der Offenbarung Entsprungenes nur deßhalb so häufig gehalten, weil man jene Bücher, in denen allein die unmittelbare Vorbereitung auf sie zu finden ist, dabei nicht zu Rathe zieht, oder nicht als Offenbarungsschriften gelten läßt.

Hieraus ergeben sich ganz einfach die Regeln für den dogmatischen Gebrauch des A. T. neben dem N. — Was *zuerst* diejenigen Sätze betrifft, die ihre Bewährung in beiden finden, so sind sie in ihrer fortschreitenden Entwicklung innerhalb der

Offenbarung, und nicht bloß in derjenigen Form ihrer Ausbildung aufzuzeigen, die sie im N. T. erlangt haben; und wenn auch ein abkürzendes Verfahren hierin wohl zulässig ist, so darf dies doch nie den Anschein gewinnen, als ob das alttestamentliche Wort werthlos oder auch nur überflüssig sei. Diejenigen Sätze *sodann*, die im A. T. am häufigsten wiederkehren, und am vollständigsten darin ausgedrückt sind, müssen auch vorzugsweise durch dasselbe bewährt, übrigens aber immer mit Rücksicht auf die Stellung, die sie in dem Gesammtkreise der Offenbarung einnehmen, behandelt werden. So z. B. würden die den Gesetzesschriften angehörigen Versicherungen: „wer diese Gebote hält, wird das Leben haben" — wenn sie für sich allein genommen würden, die Aufforderung enthalten, auf dem Wege des Gesetzes und der Werke das Heil zu suchen, das Evangelium folglich negiren und den einseitigen Judaismus sanctioniren. Aber schon das A. T. selbst fügt dem Gesetze die Verheißung des Heils im Heilande, d. h. die Lehre von der Gnade Gottes im Glauben an den Erlöser bei, und noch umfassender und nachdrücklicher lehrt das N. T. diese höchste Offenbarungswahrheit. Folglich muß zu solchen Aeußerungen, die die Wahrheit nur erst nach einer Seite ausdrücken, und deßhalb abstract sind, überall ihre Ergänzung, sei es nun im A. T. selbst, oder im N. gesucht werden, wo sie dann keine andere ist als die, daß wir durch die Gnade Gottes das Gesetz erfüllen und so zum ewigen Leben gelangen sollen. Diejenigen Sätze *endlich*, die ihren vollständigen Ausdruck im N. T. finden, dagegen im A. entweder nur angedeutet, oder doch nach keiner Seite hin vollständiger enthalten sind, mögen zwar auch bloß durch jenes bewährt werden, eine exacte biblisch dogmatische Beweisführung aber wird das A. T. dennoch nicht ganz mit Stillschweigen übergehen. So ist z. B. die Trinitätslehre im A. T. nur angedeutet; wer möchte indessen verkennen, daß die Punkte in demselben, an welche das N. T. anknüpft, aufzuzeigen von Wichtigkeit sein müsse? So wird, was den andern Fall betrifft, z. B. das in dem Pauliniſchen Satze von dem rechtfertigenden Glauben wörtlich nicht hervorgehobene ergänzende

Moment des aus dem Glauben entspringenden sittlichen Thuns zwar theils sonst bei Paulus, theils bei Jacobus und den übrigen Schriftstellern des N. T. so oft und so nachdrücklich eingeschärft, daß ein Zurückgehen auf das A. T. gar nicht für nothwendig erachtet werden kann; aber darum ist es doch nicht überflüssig, ausdrücklich darzuthun, daß und wie das A. T. für die Wahrheit dieses Moments vorzugsweise einstehe.

Wiewohl wir also den Unterschied des A. und N. T. nicht verkennen, und darnach auch einen Unterschied in dem dogmatischen Gebrauche beider für begründet halten, so stehen sie doch als Offenbarungsschriften auf gleicher Linie und kann deßhalb dem A. T. dogmatische Auctorität nicht abgesprochen werden. Man kann zugeben, „daß wenn ein Lehrsatz weder mittelbar noch unmittelbar Bewährung fände im N. T., Niemand rechten Muth haben könnte, ihn für einen wahrhaft christlichen zu halten; wogegen wenn ein Satz durch das N. T. bewährt ist, Niemand eine Einwendung daher nehmen wird, daß sich im A. gar nichts darüber findet“ [1]); aber daraus folgt nicht, was man behauptet, daß das A. T. eine überflüssige Auctorität für die Dogmatik sei. Dürfte kaum ein Lehrsatz im N. T. vorkommen, von dem nicht wenigstens Spuren und Andeutungen im A. zu finden wären, und deutet umgekehrt das N. T. manches nur an, was im A. ausführlich enthalten ist; so steht überdies das N. T. für das A. nach seinem ganzen wesentlichen Inhalte ausdrücklich ein Matth. 5, 17. Luc. 24, 44. und macht denselben dadurch zu dem seinigen, so daß dieser Inhalt gerade dasjenige ist, was „mittelbar Bewährung findet im N. T.“ Nur dann, wenn das N. T. neben seinem eigenen Inhalt eine förmliche Wiederholung des alttestamentlichen wäre oder diesen doch in seinen wesentlichen Grundzügen in sich aufgenommen hätte — was nicht leicht Jemand behaupten wird —, könnte das A. T. bei der dogmatischen Beweisführung umgangen werden. Haben überhaupt die Schriften des A. T. den Aposteln als heilige gegolten, nicht bloß bevor sie selbst

1) Schleiermacher, Glbl. I. §. 27. S. 161. vgl. §. 12.

geschrieben, sondern auch bei ihren schriftlichen Darstellungen und Beweisführungen, wie nicht minder noch nachher; so erscheint jene Behauptung als eine sehr wunderliche, ja sogar ungereimte.

---

§. 10. Die Offenbarungswahrheit ist weder einer Erweiterung noch einer Läuterung fähig, wohl aber einer Entwicklung und Vermittlung durch das menschliche Denken und Wissen. Eine solche, und zwar die objective Dialectik des christlichen Glaubens liegt in der kirchlichen Dogmenbildung vor.

Da nach dem vorigen §. die neutestamentliche Offenbarung im Vergleich mit der alttestamentlichen eine wahrhaft fortgeschrittene ist; so könnte man vermuthen, daß auch sie wieder einem Fortschritt zueile; wenigstens darf eine solche Vermuthung nicht ohne weiteres von der Hand gewiesen werden. Wenn freilich die Meinung wäre, der menschliche Geist habe den Beruf, die geoffenbarte Wahrheit weiter zu bringen; so müßte dies als etwas dem Begriff und Wesen der Offenbarung Widerstreitendes ohne weiteres verworfen werden. Sofern aber dies darunter verstanden wird, die Offenbarung schreite in sich selber und unabhängig von den stets sich erweiternden und berichtigenden Einsichten des menschlichen Geistes weiter fort; so kann hiegegen nicht aus dem Begriff der Offenbarung argumentirt, sondern es muß aus ihrem Inhalt und Endzweck erkannt werden, ob sie im Christenthume an ihrem Ende angekommen sei, oder demselben erst entgegengehe.

Nach ihrer reellen Seite will die göttliche Offenbarung die vollkommene Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen (negativ: Aufhebung der durch die Sünde gesetzten Trennung), nach ihrer ideellen die vollkommene religiöse Wahrheit und Erkenntniß (negativ: Aufhebung der durch die Sünde herbeigeführten Verblendung des Geistes in Bezug auf Gott). Von Anfang an

sehen wir sie darauf ausgehen und den Kreis immer enger sich zusammenschließen, in dessen Mittelpunct der im Protoevangelium verheißene Christus steht. Mit Christus aber ist dieser ganze Verlauf zu Ende gekommen. In ihm ist jene Vereinigung im metaphysischen und moralischen Sinne vollkommen verwirklicht; in ihm lebt das vollkommenste Gottesbewußtsein, und sein Wort ist daher die Spitze aller göttlichen Offenbarung. „Die christliche Offenbarung — das bekennen selbst die Neologen [1]) — lebt im Bewußtsein der Christen als ein Letztes, Höchstes, in sich Abgeschlossenes, und so gibt sie sich auch im N. T. Auf Christum war alles Frühere Vorbereitung, er ist die Erfüllung; über Dasjenige hinaus, was in seiner Person und Lehre, in dem die Fülle der Gottheit wesentlich wohnte, der Menschheit gegeben ist, kann ihr objectiv nichts Höheres gegeben werden: alles Weitere kann nur subjectiver Fortschritt in der Aneignung des in Christo Dargebotenen von Seiten der Menschheit sein Eph. 4, 13 ff." Um dies zu läugnen, müßte man den wahren Christus erst von der Zukunft erwarten (Judaismus), oder überhaupt bestreiten, daß eine historische Persönlichkeit Christus sein könne (Ethnicismus). Selbst derjenige, welcher mit Mani sich für den Paraclet ausgäbe, würde genöthigt sein, die Wahrheit des biblischen Ausspruches Joh. 16, 14. anzuerkennen, und nur aus dem Bewußtsein Christi zu schöpfen vorgeben müssen [2]). In Christus

1) Strauß, Glbl. I. S. 254.

2) Wir haben nach Christus keine neuen Offenbarungen mehr zu erwarten, und das Magisterium des heiligen Geistes besteht nicht in der Mittheilung solcher, sondern lediglich in der Erhaltung der von Christus seinen Aposteln mitgetheilten Wahrheit und in der Einführung in sie. Nihil est de fide, sagt Bellarmin (disput. de Verbo Dei lib. IV. c. 9. vgl. oben S. 73. Anm.), nisi quod Deus per Apostolos aut Prophetas revelavit, aut quod evidenter inde deducitur. Non enim novis revelationibus nunc regitur Ecclesia, sed in iis permanet, quae tradiderunt hi, qui ministri fuerunt sermonis, et propterea dicitur aedificata supra fundamentum Apostolorum et Prophetarum Eph. 2, 20. Hiernach ist es zu berichtigen, wenn Staudenmaier (Dogm. I. S. 19.) sagt, daß

allein — das liegt schon in seinem Begriff — ist alles Heil Apg. 4, 12., mithin auch alle Heilswahrheit; er ist der Grund außer dem kein anderer gelegt werden kann 1 Cor. 3, 11., der Weg, die Wahrheit und das Leben Joh. 14, 6.

An sich, könnte man nun sagen, sei die Religion Christi allerdings vollkommen, aber bei ihrem Uebergang auf die ersten Bekenner sei sie mit jüdischen Elementen stark versetzt worden [1]), und müsse deßhalb durch einen kritischen Scheidungsproceß davon befreit, auf ihre ursprüngliche Reinheit durch die Wissenschaft zurückgebracht werden. — Hiernach wäre Christus zwar des göttlichen Geistes voll, seine Jünger dagegen desselben gänzlich entblößt gewesen; Er, der göttliche Meister, wofür man ihn zu achten sich das Ansehen gibt, wäre nicht bestrebt oder doch nicht im Stande gewesen, seine Jünger von den Vorurtheilen ihrer Zeit und ihres Volkes zu heilen; seine Verheißung, daß der Geist über sie herabkommen und sie in der Wahrheit erhalten werde, wäre für nichts zu achten u. s. w. Das sind so offenbare Widersprüche, daß die ganze Gedankenlosigkeit des gemeinen Rationalismus erfordert wird, um sie zu übersehen. Auch zeigte sich diese Ansicht noch von einer andern Seite als unhaltbar. Verglich man die Lehren Christi mit denen seiner Apostel, so weit sie in der heil. Schrift vorliegen, so fand sich bald, daß die für am meisten anstößig gehaltenen Stücke, diejenigen Vorstellungen, die im Lichte der rationalistischen Aufklärung betrachtet als jüdische Vorurtheile erschienen, nicht etwa nur in den Vorträgen der Apostel, sondern auch in den Reden des Herrn, und in diesen verhältnißmäßig am häufigsten vorkommen. —

Darum sah man sich genöthigt, die nun einmal gefaßte

der heilige Geist als Princip der Wahrheit nicht nur das von Christus ausgegangene göttliche Wort erhalte, sondern auch durch fortgehende Inspiration Wahrheiten aufs Neue immer wieder erzeuge.

1) So Chr. Fr. Böhme, die Religion Jesu Christi. Halle 1829. 2. Aufl.; die Religion der Apostel. Halle 1829, u. A., nachdem schon die Gnostiker des 2. Jahrhunderts behauptet hatten: Apostolos admiscuisse ea, quae sunt legalia, salvatoris verbis. Irenae. adv. haeres. III, 2.

Distinction eines Vollkommnen und Unvollkommnen an dem ursprünglich Christlichen selbst auch auf das Wort des Herrn anzuwenden, und an diesem wie an dem der Apostel Lehre und Lehrart zu unterscheiden [1]), jene für vollkommen, diese als Accommodation an die Vorstellungen der damaligen Zeit für unvollkommen, beschränkt, volksthümlich zu erklären. — So sehr wir nun diesen Gedanken im Vergleich mit jenem für einen Fortschritt halten [2]), so fällt er doch in der Hauptsache, im Princip und Resultat mit demselben in Eins zusammen. Es wird hier wie dort die menschliche Vernunft zum Richter über die geoffenbarte Wahrheit gesetzt, und diese bis auf den Bodensatz der bloßen Vernunftwahrheit verflüchtigt. Die christliche Lehre bleibt nur noch dem Namen nach als eine göttliche stehen; es ist nicht Christi, des göttlichen Mittlers für alle Zeiten, sondern des Menschen eigener Geist, an den man sich gläubig hingibt. Christo bleibt höchstens das Verdienst, die reine Vernunftwahrheit, zu der sich der Mensch allmählig selbst erhoben haben würde, früher aufgestellt und zur Anerkennung gebracht zu haben. Und auch dieses Verdienst wird wieder bedeutend geschmälert, wenn er, wie man annimmt, den reinen Vernunftinhalt in ein zeit- und volksthümliches Gewand gekleidet, und der Nachwelt es überlassen hat, aus dieser Schale den Kern sich herauszuholen. Wenn sodann, wie gleichfalls die Meinung ist, keine Zeit den Inhalt des religiösen Bewußtseins vollkommen und in der ihm völlig adäquaten Form besitzt, sondern dies nur im Fortgang aller Zeiten erreicht werden kann; so sinkt Christus vollends zu einem, nur für seine Zeit höchsten Organ des in der Menschheit webenden religiösen Geistes herab, und es ist nichts als Aberglaube, ihn für den religiösen Heros — man verzeihe dieses Wort — aller Zeiten und für den göttlichen Genius der Menschheit zu

1) Semler, in mehreren Schriften, z. B. Bemerkungen zu Kiddels Abhandlung von der Eingebung der Schrift; Teller, die Religion der Vollkommnern; Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts, u. A.

2) Oder vielmehr den letztern für einen Rückschritt; denn er ist der spätere.

halten. Denn nicht durch irgend einen Menschen zu irgend einer Zeit, sondern durch die Menschheit im Fortgange aller Zeiten wird das Höchste auch in religiöser Beziehung ausgeboren [1]).

Das ist das Ende, zu dem der gemeine Rationalismus durch die Macht der Consequenz fortgetrieben wird; der vollendete, der sog. speculative Rationalismus geht davon als von dem rechten Anfange aus. Nach ihm ist das Christenthum in seinem Ursprung noch unvollkommen; die ihm zu Grunde liegende Idee, wozu Christus nur den Anstoß gegeben, und die anfänglich noch beschränkt und gebunden erscheint, kann nur allmählig, im Fortgang des von ihr zu durchlaufenden Entwicklungsprocesses ganz herausgesetzt und von ihren Beschränkungen losgemacht werden. Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums, meint Schelling [2]), sind selbst nichts als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maaße bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Der biblische Text, behauptet Hegel [3]), enthält die Weise der ersten Erscheinung des Christenthums, diese beschreibt er; und diese kann noch nicht auf sehr ausdrückliche Weise das enthalten, was im Princip des Christenthums liegt, sondern nur mehr die Ahnung davon. Was der christliche sich offenbarende Geist an und für sich sei, das trete am Anfang noch gar nicht heraus; man dürfe den Ursprung, das unmittelbare Dasein der ersten Erscheinung desselben nicht mit dem verwechseln, was er an und für sich, seinem Begriffe nach sei [4]). „Man kann beinahe sagen, daß, wenn man das Christenthum auf die erste Erscheinung zurückführt, es auf den Standpunct der Geistlosigkeit gebracht wird" [5]). — In einem gewissen Sinne ist

1) Strauß, Glbl. I. S. 264 ff. und in der Schlußabhandlung zum Leben Jesu, II. §. 148. S. 761 ff.

2) Vorlesungen über die Methode des ac. Stud. S. 197 f.

3) Geschichte der Philos. 3. Bd. S. 111.

4) Hegel, Phänomenologie des Geistes. S. 574.

5) Hegel, Geschichte der Philos. a. a. O.

es freilich immer wahr, daß der Anfang das Unvollkommene ist, aber dieser Satz ist weit entfernt in der Allgemeinheit gelten zu können, in der man ihn insgemein nimmt. Wir werden bald Gelegenheit haben, das, was an ihm in der vorliegenden Beziehung als richtig anerkannt werden muß, von dem, worin er falsch ist, zu unterscheiden. Sodann ist auch gänzlich übersehen, daß sich das Christenthum gar nicht als etwas ganz Neues, von vorne Anfangendes, sondern als die Vollendung der alttestamentlichen Offenbarung, einer Geschichte und Lehre, welche bis auf die Wiege des Menschengeschlechts zurückgeht, dargestellt hat; daß die Offenbarung, weil nicht durch die Erkenntnißthätigkeit des Menschen hervorgebracht, auch nicht mit dem verwechselt oder auf gleiche Linie gestellt werden darf, was auf dem Wege bloß menschlicher Hervorbringung ins Dasein tritt. In der Sphäre menschlicher Wirksamkeit gibt es allerdings nichts, von dem man in jeder Beziehung sagen könnte, es sei das non plus ultra, sondern wie hoch auch der Geist einer Zeit oder eines Individuums stehen mag, eine andere Zeit und ein anderes Individuum kann sich darüber emporschwingen; denn wenn gleich namentlich das vernünftige Gottesbewußtsein seinem wesentlichen Inhalte nach ein schon mit dem Dasein der Vernunft gegebenes und als solches keiner Erweiterung und Läuterung fähig ist (s. oben §. 4.); so ist doch die Vernunft selbst für sich allein betrachtet eine durch allmählige Entwicklung sich vollendende Potenz wie im einzelnen Menschen so in der ganzen Menschheit, und deßhalb die Gotteserkenntniß etwas perfectibles. Nur dann also, wenn die Offenbarung ihrem Inhalte nach in die Entwicklung und Ausbildung der menschlichen Vernunft verflochten wäre, wie sie es lediglich in Bezug auf ihre Erfassung, auf die Aufnahme in das menschliche Bewußtsein und die Durchdringung durch das vernünftige Denken ist, — könnte von einer Perfectibilität derselben die Rede sein. Die Unterscheidung des göttlichen und menschlichen Geistes und ihrer Manifestationen, wie wir sie hier zu Grund legen, wird allerdings auf dem Standpuncte des absoluten Rationalismus nicht anerkannt, vielmehr gerade von dem Gegentheil,

der Annahme ihrer wesentlichen Einheit aus, die sog. göttliche Offenbarung in den unendlichen Perfectibilitätsproceß des menschliches Geistes hereingezogen; aber das eben ist seine Unwahrheit, und vermöge dieses seines Princips erweist er sich unfähig, in Sachen der Religion ein Urtheil zu fällen, weil diese in jeder ihrer Formen, als natürliche wie als geoffenbarte, das entgegengesetzte Princip schlechthin voraussetzt.

Die Behauptung eines Fortschritts des menschlichen Geistes in Bezug auf die Offenbarung, so unberechtigt sie in den angegebenen Weisen der rationalistischen Denkart auch ist, hat doch eine unverkennbare Wahrheit, als Fortschritt nämlich nicht über sie hinaus zu einem umfassendern oder reinern, überhaupt andern Inhalte, sondern zu einer immer vollkommnern Entwicklung ihres Inhaltes. Die Schrift selbst schon ermahnt die Gläubigen, in der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit mehr und mehr zu wachsen 1 Cor. 3, 1. ff. Eph. 4, 13. Col. 1, 10. 11. 2 Petr. 3, 18., und einen Fortschritt in diesem Sinne, wovon ein formaler an ihr selbst die unmittelbare Folge ist, hat man in der christlichen Kirche von jeher nicht bloß zugelassen, sondern auch gefordert und gefördert. „Depositum“, inquit (Apostolus), „custodi“; catholicae fidei talentum inviolatum illibatumque conserva. — Si (vero) te divinum munus idoneum fecerit ingenio, exercitatione, doctrina: esto spiritualis tabernaculi Beseleel (2 Mos. 31, 2. f.), pretiosas divini dogmatis gemmas exsculpe, fideliter coapta, adorna sapienter, adjice splendorem, gratiam, venustatem. Intelligatur, te exponente, illustrius, quod ante obscurius credebatur, per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante vetustas non intellectum venerabatur. Eadem tamen, quae didicisti, doce; ut cum dicas nove non dicas nova[1]). Man gibt den profectus religionis zu und verwirft nur die permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsam unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud

1) Vincent. Lirin. commonit. cap. 27.

transvertatur[1]). Vincentius veranschaulicht die geforderte Entwicklung des urchristlichen Inhalts durch die Vergleichung derselben mit der allmähligen Ausbildung des menschlichen Körpers. Wie groß ist nicht der Unterschied zwischen dem leiblichen Bestand des Kindes und dem des reifen Alters? Aber dort sind nicht weniger Gliedmaßen, kein wesentlich engerer, beschränkterer Organismus, als hier. Und wenn auch einzelne zum Wesen des menschlichen Organismus gehörende Glieder erst in den spätern Jahren hervortreten, so sind sie doch im Keime (seminis ratione) schon in dem frühesten Alter vorhanden; jede andere Bildung, sei es per excessum oder per defectum, ist abnorm, prodigios. Diesem Bildungsgesetze gemäß soll nun auch das christliche Dogma mit der Zeit mehr und mehr erweitert, befestigt und vergeistigt werden, während es an sich unverletzt und unbeschädigt erhalten wird[2]). Die altprotestantische Tendenz, die Erkenntniß des christlichen Glaubens, wie sie in der Kirche und von ihren Organen durch alle Jahrhunderte herab mehr und mehr gefördert worden, zu übersehen und lediglich alles auf den Stand im Urchristenthum zu reduciren; jeden von neuem lediglich an die Schrift zu verweisen und die große Errungenschaft der begabtesten und erleuchtetsten Männer in der Auslegung und Erkenntniß des Schriftinhaltes für nichts zu achten: diese retrograde Tendenz, deren die ihren Vätern so ungleichen rationalistischen Söhne der Reformation den Katholicismus zeihen, weil er eine Bewegung über die Offenbarung hinaus beharrlich verweigert, — sie ist so unnatürlich als geistlos und undankbar. Mit Recht sagt Schelling[3]) in dieser Beziehung: Zu den Operationen

1) Vincent. Lirin. l. c. cap. 28. Vincentius schließt mit den Worten: Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae, aetatum ac seculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.

2) Commonit. cap. 29.

3) Vorlesungen über die Meth. d. ac. Stud. a. a. O.

der neuern Aufklärerei[1]) (wenn man das so nennen kann, was der ächten Aufklärung sich so offen entgegensetzt) gehört allerdings auch das Vorgeben, das Christenthum, wie man sagt, auf seinen ursprünglichen Sinn, seine erste Einfachheit, zurückzuführen, in welcher Gestalt es auch das Urchristenthum genannt wird. Man sollte denken, die christlichen Religionslehrer müßten es der spätern Zeit Dank wissen, daß sie aus dem dürftigen Inhalt der ersten Religionsbücher so vielen speculativen Stoff gezogen und diesen zu einem System ausgebildet haben.

Aber der neuprotestantische Rationalismus überschreitet diese Wahrheit um eben so viel, als der altprotestantische Supernaturalismus hinter ihr zurückbleibt[2]). Maaß und Ziel kennt nur der Katholicismus, indem er die richtige Mitte einnimmt zwischen den beiden Extremen. Er fordert, mit Vincentius zu reden[3]), den profectus religionis, den der Irrationalismus bekämpft, und bekämpft die permutatio, die der Rationalismus fordert; er behauptet die substantielle Vollkommenheit und Unveränderlichkeit des ursprünglichen religiösen Bewußtseins, ohne den Fortschritt in der Erkenntniß und Entwicklung desselben zu läugnen.

1) Die sog. Aufklärung hat sich dieser Operation nur als Mittel bedient, der Rationalisirung des positiven Glaubens desto leichter Eingang zu verschaffen; sie gehört ihrem Ursprung wie ihrem Wesen nach einem ganz andern Geiste an, dem finstern Geiste der Reformation, der die menschliche Vernunft so hart beschalten und nicht tief genug herabzuwürdigen gewußt hat.

2) Beide hängen innerlich wie Ursache und Wirkung zusammen. Die Vorenthaltung des Vernunftrechts in Bezug auch auf die Offenbarung führte mit Nothwendigkeit zum Vernunftunrecht — denn das ist der Rationalismus. Jetzt ist es an diesem, in seiner Form als absoluter Rationalismus sich bis auf seine letzte Consequenz zu erschöpfen, nicht nur der geoffenbarten, positiven Religion, sondern aller Religion sich zu entledigen, damit man Angesichts dieses Gräuels der Verwüstung endlich umkehre — nicht auf die frühere Bahn, die an diesen alle Religion und Sittlichkeit verschlingenden Abgrund geführt, sondern zu der ältern, der kirchlichen, die man nie hätte verlassen sollen.

3) Siehe oben S. 105.

Deßhalb muß er den entgegengesetzten Tadel erfahren: der Rationalismus beschuldigt ihn des irrationalen Supernaturalismus und der irrationale Supernaturalismus des Rationalismus. Dies hat aber auch noch einen innern Grund. Die Supernaturalisten im altprotestantischen Sinn glauben, daß mit jedem profectus eine permutatio, eine materielle Veränderung, eine Verfälschung der Glaubenssubstanz durch menschliche Weisheit nothwendig verbunden sei; die in der Kirche vor sich gegangene Entwicklung und Ausbildung der christlichen Lehre halten sie für eine Verunreinigung derselben, für eine Erweiterung durch menschliche Meinungen und Satzungen; die Rationalisten ihrerseits gehen von derselben falschen Prämisse aus; indem sie aber finden, daß der von ihnen geforderte, über die ursprüngliche Offenbarung sich hinwegsetzende und diese in ihrem Wesen angreifende Fortschritt in dem katholischen Systeme verworfen und eine Bewegung lediglich innerhalb der geoffenbarten Lehre zugelassen ist: werfen sie demselben Stagnation, den Mangel des (vermeintlichen) wahren Fortschritts vor.

Jener altprotestantische Supernaturalismus und seine hier einschlägige Polemik gegen den Katholicismus bietet ein wissenschaftliches Interesse nicht dar. Dagegen ist es von Wichtigkeit, die Gründe zu erfahren, aus welchen der Rationalismus ein Hinausgehen, zunächst zwar nur über die erste Darstellung der Offenbarung in der Bibel, in der That aber auch über sie selbst (über Christus) für nothwendig erachtet. In der Bibel, meint Semler [1]), sei eine feste, determinirte Beschreibung der christlichen Wahrheiten oder Begriffe nicht also enthalten, daß nur eine allereinzige Vorstellung unaufhörlich die wahre Vorstellung sein solle und müsse. Habe die göttliche Inspiration die sonstige natürliche Vorstellungsart der heil. Schriftsteller nicht mit einemmale um-

1) Bemerkungen zu Kiddels Abhandlung von der Eingebung der Schrift, S. 150 ff. Eine ziemlich vollständige Darlegung der Semlerschen und spätern rationalistischen Ansichten über unsern Gegenstand findet man in Zellers Abhdlg. über die Perfectibilität des Christenthums (Theolog. Jahrbücher Jhg. 1842. 1. Heft.)

schaffen können; so seien alle ihre Ausdrücke nach wie vor menschliche Worte, die für spätere Zeiten unzulänglich, undeutlich und unpassend sein konnten und sein mußten. Denn wenn die im Christenthum gegebenen neuen geistlichen Begriffe unendlich sind und für alle Menschen, die im Lauf der Zeit Christen werden, moralisch angepaßt und genutzt werden sollen; „so hat es niemalen Worte gegeben, welche den völligen Umfang dieser in unaufhörlicher Entwickelung fortgehenden Begriffe schon enthalten hätten“ [1]). Und gewiß ist nicht zu läugnen, daß die christliche Offenbarung als die absolute Wahrheit eine unendliche Entwicklungsfähigkeit besitzt und die Bestimmung hat, für die Menschen aller Zeiten und Bildungsstufen angepaßt zu werden. Dennoch muß man es eine Uebereilung und ein grundloses Verfahren nennen, wenn hieraus einerseits auf die Unmöglichkeit, ihren Inhalt irgend einmal in seinem ganzen Umfang durch Worte auszudrücken, andrerseits auf die Nothwendigkeit nicht bloß einer immer entwickeltern und schärfern Form des Ausdrucks, sondern auch einer fortschreitenden Erweiterung und Läuterung der ursprünglichen Darstellungen desselben geschlossen wird. Wäre die christliche Wahrheit so beschaffen, daß sie immer nur theilweise, mangelhaft erfaßt werden könnte; so wäre sie nicht die offenbarte Wahrheit, und würde ihren Zweck, die Menschen zu beseligen, immer nur theilweise, mangelhaft, d. h. gar nicht erfüllen; denn wenn überhaupt die Wahrheit und der Glaube an sie den Menschen beseligt, so vermag dies nur die ganze, und vom Irrthum freie Wahrheit, nur ein vollständiger, vom Aberglauben freier Glaube zu bewirken. Aber so ist sie in der That nicht beschaffen; denn sie ist nicht die absolute Wahrheit im absoluten Sinne, d. h.

1) Bei Zeller a. a. O. S. 15. Es sind dies keine jetzt veralteten, sondern immer aufs neue wieder aufgewärmte Einwürfe. So sagt z. B. Schelling von den kirchlichen Dogmen, die biblischen Darstellungen offenbar mit einbegriffen, sie seien dem wissenschaftlichen Bewußtsein ihrer Zeit gemäß gewesen, aber für alle Zeiten könnten sie nicht bindend sein (s. m. Abhandlung: Die Schelling'sche Philosophie und ihr Verhältniß zum Christenthum. Dritt. Artik. Quartalschrift 1845. 1. Heft. S. 15.); seine frühern und Hegels hieher gehörige Aussprüche s. oben S. 103.

das mit seinem Wesen identische Wissen Gottes, sondern die von Gott den Menschen durch Menschen, namentlich durch den Einen Menschen Christus geoffenbarte Wahrheit, und von einer solchen kann ohne Widerspruch nicht behauptet werden, daß sie niemals ganz und rein vorgestellt und ausgedrückt zu werden vermöge. Aus der unendlichen Entwicklungsfähigkeit der christlichen Wahrheit folgt nur eine unendlich mannigfache Vorstellbarkeit derselben, eine Vorstellbarkeit nicht bloß in der Weise des gemeinen Bewußtseins, sondern auch in der des philosophischen Denkens und aller der Mittelstufen, die zwischen diesen beiden liegen; aus ihrer Bestimmung aber für die Menschen aller Zeiten und Bildungen dies, daß sie in dem Maße, als sich die Menschheit zu einer höhern und allgemeinern geistigen Bildungsstufe erhebt, einer immer entwickeltern, allgemeinern und reinern Form der Vorstellung und des Ausdrucks entgegengeführt werden müsse.

Unterdessen ist es dem Rationalismus nicht einmal recht Ernst, wenn er den geistigen Ideen des Christenthums einen unendlichen Inhalt zuschreibt, vielmehr soll durch die hierauf gebaute Forderung einer unendlichen Entwicklung dem menschlichen Geiste, durch den sie zu geschehen hat, jenes Attribut zugeschoben werden. Der menschliche Geist, sagt man, ist einer unendlichen Vervollkommnung fähig; daher kann selbst die Gottheit keinem Menschen eine absolut vollkommne Erkenntniß (!) mittheilen, außer sie würde den endlichen Geist in einen unendlichen umschaffen, oder ihn an weiterer Vervollkommnung mit Gewalt hindern [1]).

Das ist das klare Ziel des von Semler in schwankender und noch sehr unvollkommner Weise ausgesprochenen Rationalismus. Der Angriff aber auf das Christenthum, der in dieser Argumentation enthalten ist, ist ein doppelter. Zunächst will wohl in Bezug auf Christus selbst, sofern er Mensch war, gesagt werden, sein Gottesbewußtsein könne unmöglich ein absolutes gewesen sein; sodann aber und hauptsächlich in Bezug auf die von ihm auf seine Schüler übergegangene, von ihnen erfaßte und weiter verbreitete Lehre, daß diese unmöglich eine imperfectible sein könne, weil diese Schüler in jedem Falle pure Menschen waren. Uns handelt es sich hier nur um das letztere; denn in Erörterungen über die Person Christi einzugehen, haben wir erst in der Dogmatik selbst Veranlassung. In dieser Beziehung aber ist vor allem an das kurz zuvor Gesagte zu erinnern, daß die geoffenbarte Wahrheit nicht die Wahrheit im absoluten Sinne, oder das mit dem göttlichen Wesen identische Wissen Gottes sei, sondern eine solche, die sich zwar über die menschliche Vernunft, aus der sie auch nicht entsprungen ist, erhebt, die aber darum doch nicht gegen sie anstößt und nur mit Beseitigung derselben mitgetheilt und erfaßt werden könnte. Wäre sie in jenem Sinne absolut, so könnte sie allerdings dem Menschen nur dadurch mitgetheilt werden, daß sein Wesen aus einem endlichen in ein unendliches verwandelt, oder mit einem solchen in hypostatische Verbindung gesetzt, d. h. daß er entweder Gott oder Christo gleich gemacht würde. Ist sie es aber nicht in diesem Sinne, so ist auch gegen ihre Mittheilung an den Menschen jener Einwand nicht zu erheben. Die geoffenbarte Wahrheit erweist sich als eine absolute für den Menschen dadurch, daß sie die menschliche Vernunft über ihre eigene Gränzen hinaus erweitert, und ihn von Dingen unterrichtet, die er durch seine Vernunft nie erfahren würde. Indem aber die Offenbarung als eine Erweiterung der Vernunfteinsicht erscheint und nicht etwas aufstellt, was in der Vernunft gar keinen Anknüpfungspunct fände; so ist sie ihm auch mittheilbar. Aber perfectibel kann sie nicht sein; eine Bereicherung und Läuterung derselben durch die Vernunft kann man nur annehmen, wenn man ihren Begriff nicht kennt oder sie als Quelle der Wahrheit außer und unabhängig von der Vernunft geradezu läugnet. Wohl aber gibt es einen unendlichen Fortschritt in der Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit, und dieser wird dadurch errungen, daß der Mensch in der Ausbildung seiner Vernunft und in der Erweiterung und Läuterung seines sonstigen Wissens immer weiter vorangeht. Es ist deßhalb die Offenbarung als absolute Wahrheit kein Hinderniß für den Menschen, in der Erkenntniß der Wahr-

1) (Krug,) Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion — bei Strauß, Glbl. I. S. 261. und Zeller, a. a. O. S. 21.

heit fortzuschreiten, sondern vielmehr der mächtigste Antrieb, die eindringlichste Aufforderung dazu. Je umfassender und reiner die Einsichten des Menschen und je vollendeter insbesondere seine Vernunfterkenntniß ist, desto mehr wird er in die geoffenbarte Wahrheit eindringen und sie verstehen, und je mehr er sie versteht, desto mehr wird ihm sein eigenes Wesen, seine eigene Vernunft klar werden und desto tiefer auch sein sonstiges weltliches Wissen sich ihm begründen. Auf diese Weise kann er „die mitgetheilte Erkenntniß von Neuem zur Erlangung höherer Einsichten anwenden", ohne daß die Offenbarung in Gefahr käme, von ihm überschritten, ihrem Inhalte nach bereichert oder geläutert zu werden. Eben deßhalb braucht man ihn, um die Offenbarung als absolute Wahrheit zu salviren, gar nicht zu hindern, auf dem Wege seiner geistigen Vervollkommnung so weit vorzugehen als er kann, sondern man muß ihn dazu sogar verpflichten, damit sie ihm alles werde, was sie ihm werden kann und soll.

Vielmehr aber, meint der Rationalismus, habe gerade die Offenbarung den Zweck, den Menschen auf seinen Lehr- und Wanderjahren zu begleiten, zu geistiger Mündigkeit und Reife ihm zu verhelfen. Und gerade deßhalb, weil sie zu diesem Behufe sich nach seinem jeweiligen Bedürfniß und seinen geistigen Fähigkeiten zu richten habe, könne sie unmöglich eine absolut vollkommene sein [1]). Wir unsrer Seits wollen ihr am allerwenigsten die Bestimmung, geistige Erzieherin der Menschheit zu sein, streitig machen. Aber wie hat man sich das Geschäft geistiger Erziehung zu denken? Muß der Erzieher, um seinen Zweck zu erreichen, der von ihm erkannten Wahrheit etwas vergeben, oder nur in der Art und Weise, sie dem Bewußtsein des Zöglings zu vergegenwärtigen und zu bewähren, zu der Fassungskraft desselben herabsteigen? Wenn offenbar nur das letztere geschehen darf, und wenn die Erziehung desto fruchtbarer ist, je reicher und reiner das Bewußtsein des Erziehers, wie könnte dann die Offenbarungswahrheit als absolut vollkommene gedacht mit ihrem Zwecke, die

1) Krug, a. a. O.

Menschheit geistig zu erziehen, im Widerspruch sein? Was mag man sich unter dieser Wahrheit denken? Wahrlich, wenn man sich darunter nicht etwas wie die absolute Erkenntniß der modernen Philosophie, eine speculative, nur der vollendetsten formellen Bildung zugängliche Wahrheit versteht; so hat jenes Argument gar keinen vernünftigen Sinn. Wie es nicht im mindesten nothwendig war, daß die ersten Empfänger der Offenbarung, um diese in ihrem ganzen Umfang der Nachwelt zu überliefern, mit einer vollkommen wissenschaftlichen Bildung ausgerüstet wurden, wie sie ferner nicht genöthigt waren, ihre geistige Individualität zu vernichten, um sie ohne eigene Beimischung fortzupflanzen: so läßt sie sich auch fortwährend auf jeder Bildungsstufe ganz erfassen und ist Allen ohne Ausnahme zugänglich, nur aber nicht in derselben Form der Vorstellung und des Ausdrucks, sondern diese richtet sich nach der Besonderheit der geistigen Bildung, auf der ein Individuum oder ein Volk steht.

Allein gerade daran stößt man sich, an dieser Unterscheidung des Inhalts von seiner Form, und meint, daß wenn das sonstige Wissen der heiligen Schriftsteller, ihre weltliche Wissenschaft unvollkommen war, auch ihr Wissen von den göttlichen Dingen dies sein müsse, und daß dies Wissen in dem Maße könne von Spätern überboten werden, in welchem diese auf eine höhere Stufe der Erkenntniß der Welt und des Menschen sich erheben [1]). Versteht man dies dahin, daß das religiöse Bewußtsein der heiligen Schriftsteller und die von ihnen dargelegten Lehren ihrem wesentlichen Inhalte nach abhängig seien von dem Maße und der Wahrheit ihrer sonstigen Einsichten und anderweitigen Kenntnisse;

1) Strauß (Glbl. I. S. 259.) trägt Semlers Gedanken so vor: „Das menschliche Nachdenken konnte nicht anders, es mußte bald in manchen Stücken über die Stufe der Einsicht, auf welcher die biblischen Schriftsteller standen, hinausführen. Zunächst in weltlichen Dingen, in astronomischen, geographischen u. dgl. Kenntnissen. Allein auf der Masse dieser anderweitigen Kenntnisse und Vorstellungen beruhen auch die religiösen Ansichten und Belehrungen der heiligen Schriftsteller; sind also jene einer Berichtigung und Vervollkommnung bedürftig und fähig, so müssen es auch diese sein."

so hat es keinen höhern Werth als den einer einfachen Läugnung der Offenbarung. Etwas anderes ist es, wenn man die geschehene Offenbarung und Mittheilung derselben an die heiligen Schriftsteller voraussetzend, behaupten will, sie hätten den gegebenen Inhalt eben nur ihrer Bildungsstufe gemäß, und folglich nicht so genau und vollständig explicirt, daß sie darin nicht übertroffen werden könnten. Wenn deßhalb auch noch zugegeben werden wolle, daß sie die geoffenbarte Wahrheit gleichwohl ungeschmälert und ungetrübt ausgesprochen hätten; so könne man doch ihre Darstellungen nimmermehr auch in formeller Beziehung als für alle Zeiten maßgebend (normirend) und bindend betrachten.

Unläugbar hängt die Art und Weise, einen unmittelbar gegebenen Inhalt sich zum Bewußtsein zu bringen, mit dem anderweitigen Wissen, das man besitzt, zusammen (s. oben §. 46 ff. S. 5), und noch mehr wird der Versuch, denselben Andern vorzulegen und zu bewähren, nach der Bildungsstufe sich richten müssen, auf der diese stehen. Daß aber, wenn jenes Wissen und diese Bildung unvollkommen sind, durch sie nicht nothwendig eine Verkümmerung und Verunreinigung der gegebenen Wahrheit bewirkt werde, ist ebenso gewiß. In Ansehung der heiligen Schriftsteller beruft man sich bekanntlich auf die Inspiration, um theils die Vollständigkeit ihres religiösen Bewußtseins, theils die Reinheit desselben zu begründen, auf die seinen Jüngern gegebene Verheißung Christi, daß der Geist sie in alle Wahrheit einführen und an alles erinnern werde, was er gesagt. Und in der That ist auch der Begriff der Inspiration in Bezug auf die unmittelbaren Organe der göttlichen Offenbarung ein von dieser unablöslicher Begriff: ohne ihn würde dem zweifellosen Glauben an die Vollkommenheit der durch die Apostel geschehenen Mittheilung der christlichen Offenbarung die festeste Stütze fehlen. Gegenüber aber dem Zweifel können wir von diesem Begriff keinen Gebrauch machen, und es fragt sich, ob dieser Zweifel nicht ohne ihn, auf anderm Wege zu beseitigen sei. Wäre der wesentliche Inhalt der Offenbarung von der Art philosophisch-speculativer Erkenntnisse, so müßten wir in der That bezweifeln, daß die Apostel

bei ihrem Wissen und ihrer Bildung denselben vollständig und rein zu erfassen und wiederzugeben im Stande waren. Aber das Evangelium ist für die „Armen am Geiste", und ihnen gerade am verständlichsten; es ist die Wahrheit für Alle ganz ebenso, wie die ewigen Vernunftwahrheiten. Wie diese Keinem entstehen, dessen Vernunft nicht in Sinnlichkeit untergegangen, oder sonst verrückt ist; so ist die Offenbarung auch dem einfachsten Geiste vollkommen verständlich. Daher mögen wir die „religiösen Ansichten und Belehrungen" der heiligen Schriftsteller und zwar zunächst ihrem Inhalte nach getrost für vollkommen halten; denn dieser hat, wenn er ein geoffenbarter ist, mit ihren anderweitigen Kenntnissen nichts zu schaffen. Was aber diese betrifft, so gilt dem Christen die aus ihren Werken zusammengesetzte Bibel nicht als Inbegriff und Norm alles menschlichen Wissens, wie dem Muhamedaner der Koran; er will aus ihr nicht Geologie, Geographie, Astronomie u. s. w. schöpfen, sondern allein die wahre Religion. Daher hat er auch kein Interesse, der Bibel in irgend einer andern als religiösen Beziehung absolute, unübertreffliche Wahrheit zu vindiciren. In Bezug sodann auf die Form der Vorstellung und des Ausdrucks der geoffenbarten Wahrheit in der Bibel erinnern wir zunächst daran, daß diese allerdings unter dem Einflusse der „sonstigen Kenntnisse" ihrer Verfasser stehend und davon abhängig angenommen werden muß, aber auch zugleich daran, daß eine niedrige weltliche Bildung die vollständige und reine Erfassung der geoffenbarten Wahrheit nicht im mindesten ausschließt. Hierauf gestützt, behaupten wir, diese Form sei eine vollkommne und unvollkommne zugleich. Als die bestimmte Weise, den geoffenbarten Inhalt zu expliciren um ihn der damaligen Zeit annehmbar zu machen, gehört sie dem dogmenhistorischen Proceß an, und ist die erste, noch unentwickeltste und insofern, also unbeschadet des Inhalts, bloß formell unvollkommenste Formation der Dogmenbildung; als der ursprüngliche Reflex der geoffenbarten Wahrheit aber ist sie nicht bloß die Quelle aller folgenden, sondern auch ihre bleibende Norm. Das wahrhaft Ursprüngliche hat überall, zumal

auf dem geistigen Gebiete, diese doppelte Bedeutung: es ist das erste Glied der von ihm ausgehenden Reihe und nach dieser Seite das Unvollkommenste, zugleich aber auch das Gesetz oder allgemeine Glied der Reihe und insofern das Vollkommenste, ein non plus ultra für alle folgenden Glieder.

Wenn wir nun die Explication der geoffenbarten Wahrheit für die erste Zeit des Christenthums unvollkommen nennen im Vergleich mit den nachfolgenden, kirchlichen Expositionen, und folglich einen Fortschritt hierin anerkennen; so besteht dieser doch eben nur einerseits darin, daß der in allen diesen Formationen unverändert gleiche Inhalt mehr und mehr entwickelt, die in ihm enthaltenen Momente genauer gegen einander abgegränzt und nach ihrem Zusammenhang schärfer bestimmt, theils darin, daß die Vorstellungen und Ausdrücke mannigfacher und allgemeiner werden. Jenes ist stets die natürliche Folge von diesem; dieses aber erweist sich als nothwendig, sobald der Kreis der Gläubigen sich erweitert und das Christenthum in Berührung kommt mit andern, umfassendern Bildungsstufen, und schärfere Gegensätze gegen dasselbe sich erheben. Wir finden daher wirklich einen höchst bedeutenden Fortschritt in der Darstellung der christlichen Wahrheit, wo dieselbe, ihre enge palästinensische Wiege verlassend, in Verbindung kommt mit der griechischen Wissenschaft und der römischen Bildung, so wie später wieder bei ihrem Eintritt in das germanische Volksleben, wo sie zugleich die Schöpferin der ganzen geistigen Ausbildung desselben geworden ist.

Aber wie weit auch die spätern Darstellungen der christlichen Wahrheit die ursprünglichen in formeller Beziehung hinter sich lassen; so kommt diesen doch eine Bedeutung zu, welche jenen gänzlich abgeht, nämlich die, daß sie für alle folgenden die eigentliche Norm und Richtschnur oder Regel sind. Denn wenn wir unter diesen auch selbst allein die kirchlichen verstehen, mit Ausschluß aller derjenigen, welche von einzelnen begabten Gliedern der Kirche versucht wurden, so haben sie doch nicht den Werth eigentlich normativer und für alle Zeiten bindender Darstellungen; sondern zunächst sind sie überall nur der objective Ausdruck

des christlichen Bewußtseins ihrer Zeit, und insofern für Alle in in dieser Zeit maßgebend, für die folgenden Zeiten sodann zugleich das Mittel, die ihnen gemäße Darstellung in vollkommner Uebereinstimmung mit dem ursprünglichen Glauben zu bewerkstelligen. So ergibt sich uns von der ursprünglichen Exposition der geoffenbarten Wahrheit durch die Augenzeugen und ersten Diener des Wortes angefangen, eine zusammenhängende Reihe objectiver Darstellungsweisen derselben innerhalb der Kirche, die man die objective Dialectik des Glaubens nennen kann, insofern jedes neue Glied auf das unmittelbar vorhergehende sich stützt, um mittelst desselben den ursprünglichen Inhalt sich zu sichern, dieses aber auch zugleich in formeller Beziehung übertrifft und so gleichsam überflüssig macht, während allen ohne Ausnahme die ursprüngliche Darstellung nach ihrer andern Seite als die unveränderliche Norm und bleibende Richtschnur vorausgeht. Kommt hiernach nur den kirchlichen Darstellungen der Character schlechthiniger Objectivität zu, so folgt von selbst, daß nur auf dem Wege der kirchlichen Vermittlung der ursprüngliche Glaube vollständig und rein von einer Zeit auf die andere übergehen kann, und umgekehrt.

Aber die Form, in welcher der Glaube von der Kirche vorgestellt wird, verhält sich, unbeschadet ihrer Objectivität, als eine empirische. Auf das Wissenschaftliche war es bei den kirchlichen Dogmen niemals abgesehen, und eben deßhalb auch nicht auf die der christlichen Wahrheit an und für sich angemessenste, speculative Form ihres Ausdrucks, sondern stets nur auf eine solche, wie sie der jedesmaligen allgemeinen Bildungsstufe am angemessensten und durch die herrschenden Gegensätze gefordert war [1]). Deßhalb kann sich neben ihr das Bestreben geltend machen, die christliche Wahrheit im Zusammenhang ihrer einzelnen Bestimmungen zu erfassen und eine jede derselben auf ihren allgemeinsten und reinsten Ausdruck zu bringen. Diese theoretisch-speculative Form derselben hat aber, wie sie überall nur das Werk des Ein-

1) Vgl. Tübg. Quartalschrift 1845. 1. Heft. S. 15 f.

zelnen für sich ist, auch nur einen subjectiven Werth, und kann sich als objective Glaubenswissenschaft oder Dogmatik nur in der vollkommensten Anschließung an den kirchlichen Lehrbegriff geltend machen (s. unten §. 12.).

---

§. 11. Muß jeder Satz, um als ein dogmatischer zu gelten, in den Quellen des Glaubens enthalten und als solcher von der Kirche bezeugt sein; so ist es das erste Geschäft der Dogmatik, dies für jedes Dogma nachzuweisen, und zwar in der Art, daß dadurch ihrer weitern Aufgabe, die in der wissenschaftlichen Entwicklung und Vermittlung des positiven Inhaltes besteht, vorgearbeitet wird.

Die gemeinübliche Behandlung des biblischen Inhaltes in der Dogmatik besteht darin, daß der aufgestellte Glaubenssatz aus einzelnen Versen oder Worten der Schrift nachgewiesen wird. Dieses atomistische Verfahren ist aber alles eher als ein Beweisverfahren; auf solche Weise kann man alles aus der Schrift herausbringen, oder vielmehr in sie hineinlegen. Namentlich aber wird so der Forderung, die Continuität des an dem geoffenbarten Inhalt vor sich gegangenen formalen Fortschritts, zum Zweck der Vorbereitung auf die eigentlich wissenschaftliche Function der Dogmatik, aufzuzeigen, gleich von vorneherein entgegengetreten. Entwickelt man dagegen die biblische Lehre in ihrem Zusammenhang, so erhebt sie sich über das Niveau vereinzelter Bestimmungen und Sätze zum Lehrbegriff, und es wird nicht nur mit größerer Sicherheit bestimmt werden können, was Schriftlehre in diesem und jenem Puncte ist, sondern sie wird sich auch in formeller Beziehung viel enger an die kirchliche Lehre anschließen. Denn wir haben um jener Forderung zu genügen, sie nicht bloß als Glaubensquelle und Norm, sondern zugleich als die erste Entwicklungsstufe des kirchlichen Dogmas zu betrachten, an welche sich dann die kirchliche Darstellung, wenn wir sie bei ihrer nächsten, noch unentwickeltsten Form anfassen, ganz unmittelbar und stetig anschließt.

Viel schwieriger ist der Traditionsbeweis zu führen. Denn das Traditionelle ist so enge mit dem Kirchlichen verbunden, daß eine Ausscheidung und abgesonderte Darstellung desselben nur in den wenigen Fällen möglich und zulässig ist, in welchen eine Glaubenslehre gar keinen, oder nur einen sehr magern Grund in der geschriebenen Glaubensquelle, d. h. in der Schrift aufzuweisen hat. Die Tradition verhält sich als der nächste, mit dem geschriebenen Worte jedoch stets in Verbindung erhaltene Grund, auf welchem die Kirche den geoffenbarten Glaubensinhalt ausspricht und als solchen bezeugt. Kann hiernach der traditionelle Inhalt nicht abgesondert von der kirchlichen Bezeugung und Entwicklung des Glaubens für sich dargestellt werden wie der biblische, darf aber andrerseits doch auch der biblische Inhalt nicht als die ausschließliche und für sich allein zureichende Quelle des Glaubens hingenommen werden; so bleibt zunächst nichts andres übrig, als den biblischen Inhalt in derjenigen Breite und Bestimmtheit zugleich vorzulegen, wie er in der Kirche auf dem Grund der in ihr fortlebenden Tradition gewußt und ausgelegt wird. Wird dieses Verfahren eingehalten, so ist es nicht mehr der bloß biblische Inhalt, den wir zur Darstellung bringen, sondern der durch die Ueberlieferung mitbestimmte, beziehungsweise durch sie ergänzte ursprüngliche Inhalt, also das ganze Wort der Propheten und Apostel. Aber auch abgesehen davon, daß das Vorhandensein der Tradition als einer die Schrift ergänzenden Glaubensquelle die gedachte Behandlung des biblischen Inhalts nothwendig macht; so würde selbst auch dann, wenn die Schrift die einzige Glaubensquelle wäre, ihr Inhalt aus dem Gesichtspunct der Kirchenlehre und in ihrem Sinne dargelegt werden müssen. Denn das vollständige und reine Verständniß der Schrift lebt nur in der Kirche, und es gibt keinen andern Weg, ihren Inhalt ganz und lauter zu erheben, als den der kirchlichen Belehrung. Und wenn wir auch

selbst auf unserm, dem katholischen Standpunct, eine freie Schriftforschung zugeben, so ist damit der positive Boden nicht aufgehoben, sondern nur der wissenschaftliche Versuch zugelassen, über das, was vom gläubigen Standpunkt aus unmittelbar anerkannt wird, in eine davon unabhängige Untersuchung einzutreten, in der dem Glauben einwohnenden Zuversicht, daß ein solcher Versuch, je unbefangener er unternommen und je gewissenhafter er ausgeführt wird, desto mehr zu der dem Dogma gemäßen Ueberzeugung zurückführen werde.

Andrerseits ist sodann der Traditionsbeweis in dem kirchlichen Zeugniß und der kirchlichen Dogmenentwicklung mitgesetzt. Die Nachweisung, daß eine Lehre von der Kirche als geoffenbart angenommen und bezeugt sei, wird insgemein durch eine mehr und weniger vollständige Aufführung patristischer Stellen vollzogen, und dabei auf die dem Zeugnisse der Kirche parallel laufende, fortschreitende Entwicklung des positiven Inhaltes nicht geachtet. Es liefert aber, abgesehen von dem letztern, kein einzelner Kirchenvater, noch jede Mehrheit patristischer Auctoritäten den vollgültigen Beweis, daß eine Lehre die der Kirche sei; sondern hiezu sind vor allem diejenigen Documente herbeizuziehen, in welchen der kirchliche Gesammtglaube, oder ein Artikel desselben von der Gesammtkirche ausgesprochen ist, also die Glaubensregeln, die allgemeinen Glaubensbekenntnisse und die Bestimmungen der allgemeinen Synoden, so wie diejenigen der an sich bloß particulären Concilien, welche von der ganzen Kirche recipirt worden sind, als z. B. die Kapitula der zweiten Synode von Orange. Dahin gehört dann auch das, was einzelne Kirchenväter als allgemeine kirchliche Glaubenslehre hin und wieder ausdrücklich bezeichnen. Wollte oder könnte man aber nur aus dieser Quelle schöpfen, so müßte man sich mit einem sehr allgemeinen Umrisse begnügen; es muß daher eine sie auslegende und näher bestimmende Auctorität ihnen zur Seite gehen, und diese ist der auf seine Kirche sich stützende römische Bischof, der Papst. Den zweiten Rang nimmt die übereinstimmende Lehre der Väter ein. Zu diesem unanimis consensus Patrum wird aber nach

der von Benedict XIV. approbirten Regel des Cardinals Perronius[1]) nicht gerade das Zeugniß aller Väter erfordert, sondern es genügt, wenn die ausgezeichnetsten Väter der verschiedenen kirchlichen Provinzen und Nationen zusammenstimmen. Was endlich die einzelnen Kirchenväter betrifft, so sind sie, wenn es sich darum handelt, eine erst in späterer Zeit kirchlich definirte Lehre bis in die frühesten Zeiten zurückzuverfolgen und als eine ursprünglich christliche nachzuweisen, natürlich um so gewichtiger je älter sie sind; wenn es sich aber darum handelt, eine Lehre nach ihren einzelsten Bestimmungen und eigenthümlichen Nuançen kennen zu lernen, so müssen die als die bewährtesten gelten, welche bei der kirchlichen Feststellung derselben in vorzüglichem Maße und mit allgemeiner Anerkennung thätig gewesen sind, wie in Betreff der Trinitätslehre Athanasius, die beiden Gregore und Hilarius, in Bezug auf die Gnadenlehre Augustinus, Prosper, Fulgentius. Ueberhaupt aber wird man auf die Kirchenväter ein größeres Gewicht legen müssen, als auf die von ihnen unterschiedenen Kirchenschriftsteller, sofern jene den christlichen Glauben reiner vorgetragen haben und von erheblichern Irrthümern frei geblieben sind. Anders muß man freilich urtheilen, wenn man nicht sofast nach dem, was christlich-kirchlicher Glaube ist, als nach der Art und Weise forscht, wie es in der Kirche gelungen sei, denselben wissenschaftlich zu begreifen. In dieser Beziehung steht z. B. Origenes nur wenigen nach, in jener dagegen den meisten.

Wäre lediglich dies die Aufgabe der Dogmatik, von der aus ihren Quellen erhobenen christlichen Lehre zu zeigen, daß sie als solche in der Kirche von jeher geglaubt worden sei; so könnte

1) In respons. ad Regem Angliae: Tunc unanimis consensus Patrum cumulate probatus aestimari debet, cum singularum nationum eminentissimi in alicujus rei adsertione consentiant, ita ut inter illos nemo, qui semper orthodoxus semper orthodoxis adhaesit, dissentiat. Cf. Wiest, institut. theolog. P. III. p. 626. Nach dieser Regel verfahren auch die neuern Kritiker. Der übereinstimmende Bibelkanon des Irenäus, Tertullian und Clemens Alex. gilt ihnen als der Kanon der Kirche damaliger Zeit.

man auch nur auf die eben angezeigte Art in ihrer Lösung vorschreiten. Allein dies ist weder das einzige, was der Dogmatiker in Ansehung der Kirchenlehre zu leisten, noch auch dasjenige, was er an und für sich auszuführen hat, sondern etwas lediglich relativ, in Bezug auf die Häresie Nothwendiges, insofern diese andre als die kirchlichen Sätze für die ächt christlichen geltend macht. Ist es nun nicht schlechterdings nothwendig, diesen relativ unerläßlichen Beweis nach jener mehr äußerlichen Verfahrungsweise für sich zu führen, läßt er sich vielmehr in und mit der dem Dogmatiker wesentlichern Aufgabe absolviren; so folgt von selbst, daß das diesem Geschäfte eignende Verfahren dasjenige sein wird, welches in Ansehung der Kirchenlehre einzuschlagen ist. Die Dogmatik betrachtet den mit den biblischen Darstellungen beginnenden, durch die Gesammtthätigkeit der Kirche und ihrer ausgezeichnetsten Organe zu Stande gekommenen Entwicklungs- und Vermittlungsproceß der geoffenbarten Wahrheit als deren objective Dialectik, an welche ihre eigentlich wissenschaftliche Function (wovon im folg. §.) unmittelbar anknüpft. Deßhalb darf sie die kirchliche Lehre nicht in der früher erwähnten atomistischen Weise, noch auch nur auf die eben berührte, mehr äußerliche Art zur Darstellung bringen, sondern muß sie in ihrer fortschreitenden Ausbildung, in ihrer dem wissenschaftlichen Begriff und System entgegenkommenden Selbstentwicklung vortragen.

Aber fällt so nicht die dogmatische Darstellung der Kirchenlehre mit der Dogmengeschichte zusammen? Keineswegs. Die Dogmengeschichte hat den christlichen Lehrbegriff, wie er sich im Ganzen und in seinen einzelnen Theilen nach und nach gestaltet hat, darzustellen, und dabei dasjenige streng abzusondern, was daran eigentlich wissenschaftliche Arbeit ist, wogegen die dogmatische Darstellung sich hauptsächlich um das letztere kümmert, und das erstere nur so, wie es in dem letztern enthalten ist oder auf dasselbe hinausführt, in ihre Sphäre hereinzieht, um daran ihre eigene wissenschaftliche Aufgabe anzuschließen. Die Dogmengeschichte hat, abgesehen davon, daß sie die Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs als Eines Ganzen für sich allein behandelt, kein größeres Interesse, als das, was als christliche Lehre je und je galt, von dem zu trennen, wie man diesen Inhalt zu vermitteln und denkend zu begreifen wußte; die Dogmatik dagegen umgekehrt jenes stets nur in Verbindung mit diesem vorzulegen.

---

§. 12. Die Dogmatik ist eine positive Disciplin nicht bloß deßhalb, weil sie den gegebenen Inhalt der Offenbarung als absolut wahr und gewiß voraussetzt, sondern auch insofern, als sie an die kirchliche Entwicklung und nähere Bestimmung desselben gebunden ist; dies hindert sie aber nicht, sich als eigentliche Wissenschaft dadurch geltend zu machen, daß sie auf dem Wege eines methodisch geleiteten Nachdenkens über die empirischen Formen der kirchlichen Darstellung hinaus zu den reinen des speculativen Begriffs fortgeht und damit zugleich eine allseitige Vermittlung der positiven Wahrheit und eine vollständige Aussöhnung derselben mit der Vernunft herbeiführt [1]).

Die Dogmatik unterscheidet sich zuerst von der christlichen Religionsphilosophie (Philosophie der Offenbarung).

1) Die in diesem §. niedergelegte Ansicht von dem wissenschaftlichen Wesen der Dogmatik, als deren Vorbereitung und Begründung das ganze erste Kapitel zu betrachten ist, habe ich wiederholt zum Gegenstand meines Nachdenkens gemacht. Zuerst in der Abhandlung: über den Begriff und das Wesen der speculativen Theologie (Quartalschrift Jhg. 1832. S. 253 ff. 411 ff.); sodann in der auch besonders ausgegebenen Abhandlung: über Glauben und Wissen, Tübingen 1839 (Quartalschrift 1839. 3. Heft.), und zuletzt in dem Herbstprogramm 1840: über Princip und Methode der speculativen Theologie (Quartalschrift 1841. 1. Heft). Gegen diese Darstellung polemisirt in seiner Weise Günther (Eristheus und Heracles. Metalogische Kritiken und Meditationen, Wien 1843. S. 252 ff.) Ich verweise ihn auf meine gegenwärtige, zusammenhängendere und weniger mißverständ-

Zwar darf die Offenbarungsphilosophie, um wahrhaft diesen Namen zu verdienen und eine positive Wissenschaft zu sein im Unterschied von der philosophischen Religionslehre, die Offenbarung nicht zum Voraus als unmöglich verwerfen (dubium positivum), oder als eine zeit- und volksthümlich gefaßte bloße Vernunftreligion betrachten; aber auch ebensowenig, wenn sie sich anders den Charakter einer philosophischen Wissenschaft im Unterschiede von der Dogmatik bewahren soll, den geoffenbarten Inhalt als wahr und als die absolute Wahrheit geradezu voraussetzen. Ihr ist es vielmehr wesentlich, die Offenbarung als ein Problem zu behandeln, und ihren Inhalt seiner Wahrheit nach dahingestellt sein zu lassen (dubium negativum). Wie das unmittelbare Gottesbewußtsein der bloßen Vernunft seiner Wahrheit nach von der Philosophie in Zweifel gezogen wird, nicht um bei dem Zweifel stehen zu bleiben und eine skeptische Zurückhaltung gegen dasselbe zu beobachten, sondern zu dem Zwecke, an der Stelle des freiwilligen Fürwahrhaltens im religiösen Glauben eine zwingende rein objective Ueberzeugung von seiner Wahrheit auf dem Wege bloßer Erkenntniß hervorzubringen; so läßt auch die christliche Religionsphilosophie die Offenbarung dahingestellt, um eine rein vernünftige Ueberzeugung von ihrer Wahrheit neben dem positiven Glauben an sie zu bewirken. Zu dem Ende geht sie nachdenkend auf ihren Inhalt ein, und sucht diesen Inhalt, indem sie ihn mit dem von Haus aus mitgebrachten vernünftigen Wissen durchdringt, sich zu vermitteln und mit dem Vernunftinhalt zu versöhnen. Gleichwie sodann die Philosophie das natürliche religiöse Bewußtsein, sowie es da oder dort auftritt, nicht als ein dem Inhalte nach vollständiges und reines betrachtet, sondern dasselbe vielmehr auch nach dieser Seite in Zweifel zieht, um auf demselben Wege, auf dem sie sich seiner Wahrheit versichert, zugleich seinen Inhalt ganz und rein herauszubringen; ebenso betrachtet die christliche Religionsphilo-

liche Ausführung, die Leser aber auf die (recensirende) Abhandlung von Mattes: Günther und sein Verhältniß zur neuen theologischen Schule (Quartalschrift, Jhg. 1844. 3. Heft.)

sophie die biblische und noch mehr die kirchliche Darstellung der Offenbarung nicht als eine positive oder normative, sondern als bloß empirisches Bewußtsein, als einen möglicherweise auch unvollständigen und unreinen Reflex derselben, und sucht sie ihrem wesentlichen Inhalte nach auf demselben Wege erst zu finden und festzustellen, auf welchem sie sich eine vernünftige Ueberzeugung von ihr verschaffen will.

Wiewohl nun die Dogmatik in dem einen und andern sich wesentlich von der Offenbarungsphilosophie unterscheidet, so schließen sie sich doch nicht aus. Denn wenn die Dogmatik gleich nicht vom Zweifel an der Wahrheit der geoffenbarten Lehre, sondern von dem Glauben an sie ausgeht; so will sie doch auch durch dasselbe Mittel des vernünftigen Nachdenkens, dessen sich jene bedient, den von außen eindringenden Zweifel überwinden und eine wissenschaftliche Erkenntniß des Glaubensinhalts bewirken: und wiewohl sie, um den Inhalt der christlichen Lehre zu erheben, auf die biblische Darstellung und das kirchliche Bewußtsein in der Voraussetzung ihrer Vollständigkeit und Untrüglichkeit zurückgeht; so weist sie doch auch jede von außen kommende abweichende Lehre (Häresie) auf dem Wege der wissenschaftlichen Bibelforschung und der historischen Kritik der kirchlichen Zeugnisse zurück. Andrerseits kann auch die Offenbarungsphilosophie, wenn sie sich nur selbst recht versteht, den Inhalt der Offenbarung nicht frei construiren oder a priori deduciren, sondern nur aus den geschichtlichen Quellen derselben erheben wollen, und die Gewißheit, die sie auf ihrem Wege von der Wahrheit der Offenbarung erzielt, kann genauer betrachtet doch nur darauf hinauslaufen, daß sie den Zweifel als einen grundlosen erkennen läßt und dem positiven Glauben eine freie Stätte bereitet.

Die Dogmatik unterscheidet sich dann aber auch von der sog. biblischen Glaubenslehre. Diese bezeichnet man am besten als die halbe Dogmatik, insofern ihr wohl die biblischen Vorstellungen und Ausdrücke als positiv und normativ gelten, die kirchlichen dagegen nur einen untergeordneten Werth haben. Die protestantische Dogmatik ist wesentlich von dieser Art; denn wenn

sie auch die in den symbolischen Büchern enthaltenen Bestimmungen des biblischen Inhalts in sich aufnimmt und an die biblische Lehre anschließt; so wird doch nicht nur ihre Conformität mit der letztern nur erst von dem Dogmatiker selbst entschieden, sondern auch das Maß und der Umfang, in dem sie Aufnahme in die Dogmatik finden, von seiner Ansicht abhängig gemacht. Der Dogmatiker stellt hier sein Bewußtsein von der christlichen Lehre über das der Kirche und hält es für objectiver und sicherer als das letztere.

Oder aber werden die kirchlich-symbolischen Bestimmungen lediglich als Zeugniß der zu ihrer Zeit geltenden Lehre hingenommen und dieser die jetzt geltende Lehre in der Dogmatik an die Seite oder entgegengesetzt, so daß die Dogmatik aufgefaßt wird als die wissenschaftliche Zusammenfassung der zu einer gegebenen Zeit in einer christlichen Kirchengesellschaft geltenden Lehre [1]). Dies also wäre das eigentliche Gegenstück zu der sog. biblischen Dogmatik, das aber dem von uns vorausgesetzten Begriff ebenso wenig genügt als die letztere. Man geht dabei von der richtigen Ueberzeugung aus, daß ein Lehrgebäude von lauter ganz eigenthümlichen Meinungen und Ansichten (was jede bloß biblische Dogmatik streng genommen sein wird) immer nur für ein Privatbekenntniß und nicht für eine dogmatische Darstellung würde gehalten werden, „bis sich an eine solche eine gleichgesinnte Gesellschaft anschlöße, und also eine öffentliche Verkündigung und Mittheilung entstände, welche in jener Lehre ihre Norm fände" [2]). Ist hier der kirchliche Character als ein wesentliches Erforderniß für die Dogmatik anerkannt, so hat doch diese Kirchlichkeit selbst, wiewohl sie auf die Urquelle der christlichen Wahrheit begründet und als wesentlich gleichförmige Auffassung derselben von Seiten einer ganzen Gesellschaft bestimmt wird, einen anerkannt veränderlichen Character, der daher rührt, daß der Einzelne es ist und insbesondere die Wissenschaft, wodurch eine Abänderung beziehungsweise Verbesserung oder Berichtigung der kirchlichen Lehre bewirkt werden soll [1]), anstatt daß umgekehrt diese den Einzelnen in seiner christlichen Ueberzeugung bestimmte und für die Wissenschaft eine feste Norm aufstellte. So hat man zu verschiedenen Zeiten verschiedene Dogmatiken nicht bloß in formeller sondern auch in inhaltlicher Beziehung, und also keine Dogmatik [2]).

Dagegen könnte man einwenden, daß auf eine andere als die beiden hier betrachteten Weisen dasjenige, was man das Wissenschaftliche nennt, in die Glaubenslehre gar nicht könne eingeführt werden. Denn unter diesem sei eben nichts anderes zu verstehen als das durch freies, ungebundenes Forschen und Nachdenken zu Stande kommende Wissen in irgend einem geistigen Gebiete, insbesondere also die immer vollständigere Erforschung des biblischen Inhaltes und das immer tiefere Erfassen und vollkommnere Herausfinden dessen, was an ihm das Wesentliche und Bleibende ist. Und zwar sei dieses eben deßhalb das wahrhaft Wissenschaftliche, weil der Geist bei diesem Geschäfte sich an keinerlei Voraussetzungen binde und nur mittelst des vernünftigen, ihm schlechthin immanenten Wissens der positiven Wahrheit auf den Grund zu kommen trachte. In der That würde man auch nur darein die wissenschaftliche Func-

1) Schleiermacher, Glbl. I. §. 19. S. 125.

2) Schleiermacher, a. a. O.

1) Schleiermacher, a. a. O. S. 130. „Will man die kirchliche Lehre irgend einer Zeit und eines Ortes nur Meinung nennen, weil sie nämlich nicht immer sich selbst gleichbleibt und nicht unvermischt ist mit unrichtigem: so steht doch auf dem Erkenntnißgebiet des Christenthums nichts andres über ihr, als nur die reiner und vollkommner gefaßte kirchliche Lehre einer andern Zeit und in andern Darstellungen. Diese Reinigung und Vervollkommnung der Lehre ist aber eben das Werk und die Aufgabe der dogmatischen Theologie."

2) Daß es namentlich Schleiermacher, trotz seiner entschiedenen Erklärung für die Kirchlichkeit der Dogmatik, in der That nicht so streng damit genommen hat, braucht kaum bemerkt zu werden. Es verhält sich hier wie mit seiner als nothwendig nicht weniger stark angekündigten Trennung des Philosophischen von dem Theologischen. Hat nicht leicht ein andrer Theologe der eigenen Subjectivität nicht bloß in der Darstellung, sondern auch in der Auffassung der christlichen Lehre einen so freien Lauf gelassen; so haben auch nur wenige das Theologische so stark mit dem Philosophischen vermischt, als er.

tion des Geistes in Bezug auf die geoffenbarte Wahrheit setzen können, wenn man anzunehmen berechtigt wäre, daß die geoffenbarte Wahrheit eben keine andere sei als diejenige, die in der menschlichen Vernunft und durch sie immer mehr offenbar werden soll, d. h. also wenn man den strengen Offenbarungsbegriff bei Seite setzen dürfte. Will man aber dieses nicht — was wenigstens wir nicht wollen —, so erfordert es auch die wissenschaftliche Aufrichtigkeit, einzugestehen, daß was man dort die Wissenschaft des Glaubens nennt, nichts andres ist als eine Rationalisirung desselben, eine mehr oder weniger weit geführte Reduction der geoffenbarten Wahrheit auf den bloßen Vernunftinhalt. Wäre daher nur diese Art von wissenschaftlicher Thätigkeit eine wahrhaft wissenschaftliche, und könnte nur durch sie eine wissenschaftliche Erkenntniß des Glaubens bewirkt werden, wollte man aber doch diesem seinen positiven Character ungeschmälert erhalten; so müßte man auf eine solche Erkenntniß und damit auf ein eigentlich wissenschaftliches Lehrgebäude in der Dogmatik vollständig verzichten. Das geschieht denn auch von Seiten des altprotestantischen — irrationalen — Supernaturalismus aus Gründen, die den hier entwickelten zwar geradezu entgegengesetzt sind, die aber doch in ihrem Resultat damit zusammenfallen. Während nämlich dieser Supernaturalismus die menschliche Vernunft als das Vermögen der Gotteserkenntniß durch die Sünde für völlig erblindet erklärt, und folglich von einer Vernunftwissenschaft überall nichts wissen will, geschweige von einer Anwendung derselben auf die christliche Glaubenslehre, geht jener Rationalismus von der entgegengesetzten Ansicht aus und enthält sich nur deßhalb der Einführung des objectiven philosophischen Wissens in das positiv religiöse Gebiet, weil er von keiner andern Art derselben weiß als von der rationalistischen, und in Betreff dieser sich aufrichtig gesteht, daß sie den religiösen Glauben gefährdet. Um daher aus dieser Kleme hinauszukommen, trennt er lieber — wenigstens in thesi — das vernunftwissenschaftliche Gebiet von dem religiösen gänzlich los und behauptet, es seien dies zwei von Haus aus verschiedene Sphären, die man, besonders im Interesse

der religiösen, stets auseinander halten müsse (oben K. I. §. 2.). So ist Schleiermacher zu dem kurz zuvor aufgestellten Begriff der Dogmatik gekommen, nach welchem das Wissenschaftliche sich auf die Nachweisung des Zusammenhangs der in einer Kirchengesellschaft „geltenden" Lehre, und, nach einer spätern Erklärung, auf den dialectischen Character der Sprache beschränkt [1]).

Können wir uns nun damit nicht begnügen, und wollen doch andrerseits es mit dem positiven Wesen des Glaubens noch weit strenger nehmen; so wird die Frage immer dringender, was man sich denn unter dem dogmatischen Wissen zu denken habe, und wie es möglich sei ein solches zu gewinnen. Als feste Voraussetzung haben wir auf unserm Standpunct nicht nur den in den ursprünglichen Quellen enthaltenen Glauben, den geoffenbarten Inhalt an und für sich, sondern auch das ursprüngliche und das kirchliche Bewußtsein von ihm in seiner fortschreitenden stetigen Entwicklung, oder vielmehr, da wir nur mittelst des letztern von jenem Inhalte wissen, zunächst eben dieses kirchliche Bewußtsein im weitern Sinne, mit Einschluß des ursprünglichen, zu respectiren, und zwar als an und für sich wahr, als das ursprüngliche und objective Maß des Geoffenbarten. Andrerseits betrachten wir das Wissen und die Wissenschaft nicht etwa nur als ein Formalisiren oder bloß logisches Analysiren der gegebenen Wahrheit, als eine fertige, der Wahrheit äußerliche Form des Begriffs und Systems, als eine Art von logischem Fachwerk, in das man die Wahrheit einordnet wie Actenfascikel in einen Registraturkasten; sondern wir erblicken sie in einem durchaus innerlichen und wesentlichen Verhältniß nicht nur zur Erkenntniß der Wahrheit, sondern auch zur Wahrheit selbst. Um die genauere Bestimmung dieses Verhältnisses und der besondern Art desselben

1) Schleiermacher, Glbl. I. §. 28. S. 165: „Der dialectische Character der Sprache und die systematische Anordnung geben der Dogmatik die ihr wesentliche wissenschaftliche Gestaltung." Vergl. indessen S. 127. Anm. 2.

in dem vorliegenden Falle wird es sich also handeln bei der Beantwortung jener Frage.

Die Wissenschaft kommt nur durch Denken, näher durch das Nachdenken zu Stande, aber das Denken ist nicht auch die Quelle der Wahrheit. Wäre es dies, und würde also die Wahrheit durch die Wissenschaft *gemacht*, so müßte man alles was positive Wissenschaft heißt, für etwas Unmögliches halten. Denn wenn man einmal annimmt, daß das, was wir Vernunftwahrheit nennen, also das natürliche Gottesbewußtsein, ein Product des Denkens sei, und nicht auf einer dem Denken vorhergehenden Vernunft*wahrnehmung* beruhe; so ist man nicht mehr in der Lage ein positives, geoffenbartes Gottesbewußtsein als möglich einzuräumen, sondern was man mit diesem Namen bezeichnet, das ist nur die geschichtliche Vernunft, das im Fortgang der Zeit sich manifestirende menschliche Denken. Verhält es sich aber dort umgekehrt, was wir unsres Dafürhaltens hinlänglich dargethan haben (oben K. I. §. 4.), und hat sich somit das die Wissenschaft producirende Denken auf die Wahrnehmung, näher auf die im unmittelbaren Bewußtsein *gegebene* Wahrheit zu stützen, um ein *wahres* Wissen von Gott zu gewinnen; so kann uns auch eine Wahrheit durch Offenbarung gegeben werden. Damit sie aber eine Wahrheit *für uns* sei, muß sie in den Formen *unsres Denkens* gegeben sein. Wäre dies nicht der Fall, so könnte sie uns nur *Object* sein und wir würden durch die Selbstthätigkeit unsres Geistes die Wahrheit erst gewinnen müssen. So ist die absolute Wahrheit in der absoluten Form, d. h. das mit dem göttlichen Wesen identische Wissen Gottes keine Wahrheit für uns, sondern ein bloßer Erkenntnißgegenstand. Also der *göttliche Inhalt* der Offenbarung muß in den Formen des *menschlichen Denkens* uns gegeben sein. Diese Formen sind aber doppelter Art, theils bloß logische, theils mit einem Inhalte, nämlich mit dem des vernünftigen Bewußtseins erfüllte Formen.

Betrachten wir die Formen, in denen uns die Offenbarung gegeben ist, vorerst als bloß *logische*, als bloße Denkformen; so besteht die Aufgabe der Wissenschaft darin, die empirische Logik derselben in die reine zu erheben und damit zugleich den Beweis zu führen, daß kein Widerspruch weder unter den einzelnen Glaubenssätzen, noch den einzelnen Bestimmungen des einen und selben Satzes sich findet, und daß man sie mithin annehmen oder glauben kann, ohne auf das logische Denken zu verzichten. Abgesehen davon, daß auch selbst die logische Möglichkeit, d. h. die Denkbarkeit einzelner Offenbarungslehren von außen herein angefochten wird [1]) und gegen solche Angriffe eine wissenschaftliche Abwehr nothwendig ist; läßt sich nicht bestreiten, daß die gedachte Function eine ächt wissenschaftliche ist, wenn gleich weder die einzige noch die höchste, sondern vielmehr die niedrigste. Als die einzige erscheint sie nur auf dem Standpunct des altprotestantischen Supernaturalismus, nur freilich nicht wegen der Beschaffenheit der Offenbarung selbst, oder der Art und Weise, wie sie uns gegeben ist, sondern im Hinblick auf den Menschen, der sie sich aneignen und mit seinem Geiste in sie eindringen soll — der, ihm zufolge, nur noch ein logischer und kein vernünftiger mehr sein soll seit der ersten Sünde — sowie in richtiger Würdigung des neu aufgefundenen „reinen Evangeliums", das mit der Vernunft so wenig harmonirt, daß man dieser nothwendig alle Fähigkeit in den göttlichen Dingen absprechen, sie als eine geborene „Närrin" u. s. w. prädiciren mußte.

Aber die Formen, in denen uns die Offenbarung gegeben ist, sind weiterhin, wie gesagt, die des *vernünftigen* Denkens. Deßhalb muß in der Offenbarung die Vernunftwahrheit, und zwar begreiflicherweise die *reine* Vernunftwahrheit nicht bloß vorausgesetzt, sondern auch mitgesetzt, enthalten sein [2]), so daß

1) Die gröbste Invective dieser Art hat in der neuesten Zeit *Strauß* ausgesprochen in Bezug auf die Trinitätslehre des athanasianischen Symbolums. „Fürwahr, sagt er, wer das Symbolum Quicunque beschworen hatte, der hatte die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen." Glbl. I. S. 460.

2) Von dieser Ansicht aus hat die Kirche die Behauptung verworfen, daß etwas philosophisch wahr sein könne, was theologisch falsch ist, und umgekehrt. So gegen *Pomponatius* das Concilium lateranense V. sess. VIII. (*Harduin.* Coll. Conc. T. IX. p. 1719.) und früher

man sie als Erweiterung der Vernunft über ihre eigenen Gränzen hinaus, als die über der subjectiven, schwankenden und irrenden Vernunft stehende wahrhaft objective und unveränderliche, reichere und concretere Vernunftwahrheit zugleich bestimmen kann. Ist dies Verhältniß der Offenbarung zu der subjectiven menschlichen Vernunft der eigentliche Grund, weßhalb sie uns zugänglich und kein schlechthin Jenseitiges für uns ist; so soll damit natürlich nicht gesagt sein, daß wir von unserer Vernunfteinsicht aus und durch sie zu dem geoffenbarten Inhalte selbst gelangen und seiner Wahrheit uns durch unser vernünftiges Denken ohne weiteres versichern können — denn damit wäre die Offenbarung als solche und der Offenbarungsglaube als ein positiver negirt; — sondern Vernunft und vernünftiges Denken sind nur die Bedingung, ohne welche die Offenbarung für uns nicht da, und die gläubige Aufnahme ihres Inhaltes uns nicht möglich wäre. In dem Satze: absit, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeremus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus [1]) hat der heilige Augustin beides kurz aber treffend ausgesprochen, sowohl das eben bezeichnete Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung als auch die darin begründete Möglichkeit, über den Glauben hinaus zu einem wissenden, vernünftigen Verständniß des Geglaubten fortzugehen. Ist nämlich die Vernunftwahrheit in der geoffenbarten nicht bloß voraus- sondern auch mitgesetzt und als das Allgemeine, Abstracte enthalten, findet also nicht nur kein Widerspruch, sondern auch eine Einheit oder Harmonie zwischen beiden statt; so kann eine Vermittlung

die Sorbonne (d'Argentré, collect. judicior. de novis errorib.). Daran hat Luther großen Anstoß genommen (wovon unt.), und in neuester Zeit wußte sich Schleiermacher weder gegen noch für jene Behauptung zu entscheiden. Da nämlich nach ihm die Trennung beider Gebiete, des philosophischen als eines objectiven und des religiösen als eines bloß subjectiven, das Wahre ist (ob. S. 8. Anm. 1.); so bezeichnete er jene Behauptung kurz weg als eine „wunderliche".

1) Augustin. ep. 120. n. 2.

der Offenbarung durch die Vernunft und eine Aussöhnung beider mit einander auf dem Wege des vernünftigen Denkens erzielt werden. Die Vermittlung und Aussöhnung der Vernunft mit der Offenbarung ist schon in dem gegebenen christlichen Bewußtsein vorhanden, aber als eine bloß thatsächliche, unmittelbar seiende; in der Dogmatik muß sie als solche gewußt und in ihrer Allgemeinheit nachgewiesen werden; es muß gezeigt werden, daß sie nicht bloß statt findet auf dieser oder jener untergeordneten Stufe der Vernunfteinsicht und Bildung, sondern auch auf der höchsten, kurz, daß sie auch gegenüber dem philosophischen Wissen möglich ist. Damit wird nun zwar nicht ein positiver Beweis für die Wahrheit der Offenbarung und des christlichen Bewußtseins geliefert, wohl aber ein negativer, indem jeder von Seiten der Vernunfteinsicht mögliche Zweifel und Widerspruch als grundlos beseitigt werden kann. Und dies muß als das Höchste erachtet werden, was die Wissenschaft in Bezug auf die Wahrheit des christlichen Bewußtseins zu leisten vermag. Bezüglich aber auf seine Gewißheit, also auf den Glauben als unmittelbares Ueberzeugtsein und freiwilliges Fürwahrhalten, kann und soll die Wissenschaft die Nothwendigkeit des Glaubens unter der Voraussetzung der Wahrheit seines Inhaltes darthun; sie kann und soll zeigen, daß wenn dieser Inhalt wahr ist, die Annahme desselben nur durch Glauben möglich, und der Glaube somit nothwendig sei — als freies Fürwahrhalten. Wollte man dort einen eigentlichen oder positiven Beweis und hier mehr als diesen hypothetischen führen; so hieße das ebenso das Wesen der Offenbarung als das des Glaubens verkennen, und ein Wissen anstreben, was alles andere nur kein christliches und dogmatisches wäre.

Dies Geschäft aber der Vermittlung der Offenbarung durch die Vernunft und ihrer Versöhnung mit dieser geht mit dem andern, mehr positiv wissenschaftlichen Hand in Hand, durch welches der Inhalt des gegebenen christlichen Bewußtseins aus den empirischen Formen in die ihm an und für sich angemessenen, in die reinen Formen des speculativen Begriffs erhoben werden soll.

Die heil. Schriftsteller wie die Kirche verfolgten und verfolgen vorzugsweise einen practischen Zweck, die geoffenbarte Wahrheit nach dem vorhandenen Bedürfnisse und in Angemessenheit zu der jeweiligen Bildungsstufe Allen verständlich darzulegen; auf eigentliches Wissen und eine wissenschaftlich begriffsmäßige Form des gegebenen Inhaltes haben sie es nicht abgesehen (ob. S. 117.). Es verhält sich deßhalb das ursprüngliche wie das kirchliche Bewußtsein auf ähnliche Weise zu demjenigen, welches in der Dogmatik angestrebt wird, wie das natürliche religiöse Bewußtsein zu dem philosophischen Wissen von Gott. Zwar haben wir in dem ursprünglichen Worte der Apostel und ersten Verkündiger des Evangeliums das christliche Bewußtsein *an sich*, und in dem kirchlichen Zeugniß zugleich die *objective* Entwicklung desselben vor uns, wogegen jedes gegebene natürliche religiöse Bewußtsein ein subjectives und deßhalb möglicher Weise mangelhaftes und unreines, jedenfalls aber kein absolutes oder ein solches ist, das von einem andern nicht könnte überboten werden; aber einerseits gilt dieser Unterschied für den Standpunct der Religionsphilosophie gar nicht und für den der Dogmatik nicht so, daß die freiere Bewegung der erstern in dieser gänzlich ausgeschlossen wäre, andererseits ist auch die natürliche Glaubenswissenschaft keine schlechthin freie [1]), von dem empirischen Bewußtsein unabhängige und bloß auf das Denken basirte. Wie daher das natürliche Gottesbewußtsein als ein unmittelbares und empirisches, wie es gegeben ist, dadurch vermittelt und zum philosophischen Wissen Gottes erhoben wird, daß das Nachdenken darauf gerichtet, das in ihm enthaltene Denken gleichsam flüssig gemacht und mit seinem Inhalt auf die dem Begriff angemessene Form gebracht wird; so wird auch das christliche Bewußtsein, das gleichfalls so wie es gegeben ein unmittelbares und empirisches ist, durch das mit dem *philosophischen* Vernunftinhalte erfüllte Nachdenken vermittelt und sein Inhalt in die ihm an und für sich angemessenen reinen Formen des Begriffs umgesetzt. *Ἡ μελέτη τῆς πίστεως, ἐπιστήμη γίνεται* [1]). Der Unterschied zwischen dem dogmatischen Wissen und dem philosophischen ist zwar kein bloßer Grad- sondern ein Artunterschied, insofern das letztere in dem ihm gegebenen Bewußtsein einen der Vernunft schlechthin immanenten, das erstere aber in dem christlichen Bewußtsein einen die Vernunft transcendirenden Inhalt voraussetzt; insofern aber auch dieser kein der Vernunft schlechthin jenseitiger sondern ein solcher Inhalt ist, von welchem der vernünftige vorausgesetzt und in welchem er als dessen Allgemeines enthalten ist, so kann doch die Möglichkeit eines wahrhaften Wissens von ihm nicht bestritten, und daß das auf die angezeigte doppelte Weise zu Stande kommende ein solches wirklich sei nicht geläugnet werden.

Was aber den Grund und die Bedeutung des dogmatischen Wissens, so wie die Art und Weise betrifft, zu ihm von dem gegebenen kirchlichen Bewußtsein aus zu gelangen; so gilt hier im Allgemeinen Das, was wir im ersten Kap. über die Entstehung und den Werth des philosophischen Wissens (§. 3.), und über die Dialectik, durch welche dasselbe zu Stande kommt (§. 5.), auseinandergesetzt haben. Der kirchliche Glaube ist ein unmittelbares Wissen insofern, als er der Reflexion auf sich selbst und des mit dieser beginnenden gewußten Wissens seiner Wahrheit entbehrt. Er verhält sich so als der *substantielle* Glaube, das *seiende* Bewußtsein der Wahrheit. Wiewohl er nun gerade in dieser Eigenschaft den sittlich religiösen Werth hat, der ihm verheißen ist, so würde er doch diesen Werth nicht haben können, wenn es eine andere Weise des Bewußtseins seiner Wahrheit gar nicht gäbe, ebensowenig, als das Gute uns zu

1) Eine schlechthin freie Wissenschaft ist auf dem Gebiete der objectiv realen Erkenntniß, also abgesehen von der reinen Logik, Mathematik und Physik, nur der absolute Rationalismus, die idealistisch pantheistische Speculation, welche die Vernunftwahrnehmung (höhere Erfahrung) und die Offenbarung nicht als Quelle der Wahrheit anerkennt, sondern *alle* Wahrheit durch ihr schöpferisches Denken erst producirt. Diesem Rationalismus gegenüber ist nicht bloß die Dogmatik, sondern jede Wissenschaft eine unfreie, die von dem aristotelischen Satze ausgeht, daß nichts im Denken sei, was nicht zuvor im Sinn, in der Erfahrung gewesen, und somit eine dem Denken vorhergehende Wahrnehmung als Quelle der Wahrheit anerkennt.

1) *Clemens Alex.* stromat. II. p. 362.

gut kommen könnte, wenn es uns nicht mit der Möglichkeit des Bösen gegeben wäre. Könnten wir an der Wahrheit nicht auch zweifeln, und sie entweder verwerfen, wenn wir dem Zweifel Recht geben, oder nicht verwerfen, weil wir den Zweifel für grundlos erkennen; so hätte sie für uns wenigstens keine sittliche Bedeutung, und man könnte nicht sagen, daß sie uns beselige (vgl. ob. S. 20. 59.). Aber dem mit der Reflexion beginnenden Wissen des Glaubens kommt nicht bloß dieser negative und relative Werth zu, daß ohne seine Möglichkeit der Glaube uns nichts hälfe, sondern es ist für die geistige Seite des Menschen ganz Dasselbe und etwas ebenso Positives, wie der Glaube für die sittliche Seite. Wenn aber der Glaube das Substantielle, Seiende an der Wahrheit für uns ist, so kann nur ein solches Wissen desselben für unsern Geist Bedürfniß und ein wahres Wissen sein, in welchem die substantielle Wahrheit gewußt wird. Der Glaube als das unbefangene Ruhen des Geistes in der Wahrheit wird zwar durch das Wissen aufgehoben, dagegen als das wesentliche Wissen der Wahrheit bewahrt. Es wird kein anderer Inhalt gefunden und keine neue oder stärkere Gewißheit durch das Wissen herbeigeführt, sondern der Inhalt des Glaubens bloß entwickelt und vermittelt, und das Fürwahrhalten desselben, das insofern zweifellos ist, als es den Zweifel gar nicht kennt, von dem mit der Reflexion entstehenden Zweifel befreit. Hat also das Wissen auf seinem ganzen Weg von dem Inhalte des Glaubens nie abgelassen, so kehrt es am Ende desselben zu seiner Gewißheit, zu ihm als freiwilligem Fürwahrhalten auch wieder zurück. Denn wenn ich den Glauben aufhebe durch den Zweifel und sofort zu der Einsicht gelange, daß es mit dem Zweifel nichts sei; so kann ich dabei nicht stehen bleiben, sondern entweder wende ich mich wieder und immer wieder zurück zu dem Zweifel, oder ich lasse ihn als abgethan fallen und halte den nun entwickelten und vermittelten Inhalt, von dem ich ausging, freiwillig für wahr. Eine zwingende Ueberzeugung im eigentlichen Sinne ist nämlich deßhalb nicht möglich, sondern nur eine der Grundlosigkeit des Zweifels sich bewußte und insofern

vom Glauben unterschiedene, als dieser den Zweifel gar nicht kennt, — weil die Einsicht der Nichtigkeit des Zweifels etwas bloß Negatives, das Fürwahrhalten aber etwas Affirmatives ist.

Endlich wäre noch die Theorie der dogmatischen Dialectik oder wissenschaftlichen Entwicklung und Vermittlung des kirchlichen Glaubens hier aufzustellen. Da sich dieselbe aber formell von der philosophischen (§. 5.) nicht unterscheidet, und auf das ihr in materieller Beziehung Eigenthümliche im Verlauf der gegenwärtigen Darstellung wiederholt hingewiesen worden ist; so können wir uns auf eine durch Beispiele erläuterte kurze Besprechung der Hauptpuncte beschränken. — Die in der kirchlichen Dogmenbildung gegebene objective Dialectik des Glaubens geht weit mehr auf bloße Entwicklung des ursprünglichen christlichen Inhaltes, als auf eine Vermittlung desselben aus; sie bewegt sich also mehr in den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes, als in der des speculativen Begriffs. Insofern nun dieses der Fall ist, hat die Dogmatik eben die Aufgabe, den gewissermaßen stehen gebliebenen Denkproceß wieder in Gang und zu Ende zu bringen. So bezeichnet die Kirche z. B. die in der Rechtfertigung erlangte Gerechtigkeit des Menschen einerseits als justitia imputativa, andererseits als justitia inhaerens, und bestimmt zugleich, daß das Wesen derselben in beiden bestehe; die eigentliche Vermittlung des Gegensatzes aber und den die Glieder desselben zur Einheit zusammenfassenden Begriff überläßt sie lediglich der Wissenschaft. Ebenso lehrt die Kirche, daß das Heil auf dem Grunde der göttlichen Gnade durch die freie Selbstthätigkeit des Menschen erlangt werde und gibt zugleich alle diesem Verhältniß gemäßen Bestimmungen für jeden der beiden Heilsfactoren an; weiter aber geht sie auch hier nicht. — Diese kirchliche Entwicklung selbst aber ist, unbeschadet übrigens ihrer Objectivität, eine bloß empirische, daher ihrer Form nach sinnlich und particularistisch. Fangen wir von dem letztern an, so ist z. B. die Heilslehre in der Zeit vor Augustin hauptsächlich im Gegensatz gegen den heidnischen Fatalismus und den moralischen Dualismus der Gnostiker und Manichäer, zur

Zeit Augustins gegen das entgegengesetzte Extrem im Pelagianismus, zur Zeit der Reformation aber gegen eine Modification des moralischen Dualismus, den Prädestinatianismus auseinandergesetzt worden. Immer wurde zwar der ganze Inhalt der christlichen Lehre geltend gemacht, aber doch nothwendig jedesmal nur so, wie er in seiner Relation auf den bestimmten Gegensatz sich als die wesentliche Wahrheit darstellte, d. h. in einer particularistischen Form. Daher ist es das Geschäft der Wissenschaft, den der Lehre an und für sich angemessenen Begriff und Ausdruck aufzufinden, und zu diesem Ende die verschiedenen relativen Darstellungen in dem ihnen gemeinsamen Brennpuncte zusammenzufassen. — Bedient sich die Kirche im Interesse ihres practischen Zwecks nicht der abstractesten, sondern der anschaulichsten Vorstellungs- und Ausdrucksweise, so kann es nicht fehlen, daß ihre Begriffe und Sätze eine sinnliche Form und Färbung an sich tragen, deren sie auf dem Gebiete des reinen Begriffs entkleidet werden, während der Inhalt, der eigentliche Gedanke unverändert derselbe bleibt. So wird, um nur eines anzuführen, die göttliche Gnade als unserm Willen zuvorkommend (gratia praeveniens) bezeichnet, offenbar nach der gemeinen Weise der Vorstellung, der zufolge das Ewige als dem Zeitlichen vorhergehend angeschaut wird. Aber ebenso gewiß ist hier nicht eigentlich ein zeitliches Verhältniß, ein zeitliches Vorher und Nachher gemeint, sondern das Verhältniß der Causalität und Dependenz; es will die göttliche Gnade als die absolute Ursache des guten Willens und dieser als abhängig von ihr bezeichnet werden. Das ist der eigentliche Gedanke, und jenes nur die sinnliche Vorstellungsweise desselben. Diese Vorstellungsweise ist nicht unwahr, nicht eine solche, die von dem wahren Gedanken abführt oder ihn verkümmert, sondern nur nicht die dem Gedanken an und für sich angemessene, reine Form desselben. Unwahr wäre sie vielmehr nur dann, wenn der Gedanke nicht über sie hinausginge oder sich von ihr, als bloßem Vehikel, nicht verschieden wüßte. Allein der Gedanke durchbricht schon auf dem Standpunct des gemeinen Bewußtseins diese Form; da es sich aber hier gar nicht um die reinste, sondern um die anschaulichste Form handelt, so kann sie nicht bloß, sondern muß auch beibehalten werden. Auf dem Standpuncte der Wissenschaft dagegen verhält es sich gerade umgekehrt; deßhalb nimmt diese von dem Hinausgreifen des Gedankens über die sinnliche Vorstellungsweise desselben in dem empirischen Bewußtsein Veranlassung, eine reinere Form aufzusuchen.

---

§. 13. Die Dogmatik ist die Darstellung der christlichen Glaubenslehren in der systematischen Einheit des abstracten christlichen Gottesbegriffs, und dieser Begriff demnach das Princip ihrer Eintheilung und Gliederung.

Alle wissenschaftliche Bestrebung geht darauf aus, den Zusammenhang und die Einheit in dem Verschiedenen und Vielen zu finden. Dieses Streben ist aber, sofern jede Wissenschaft einen Inbegriff mehrerer Erkenntnisse darstellt, wesentlich ein doppeltes: einmal, die verschiedenen Momente jeder einzelnen Erkenntniß oder Lehre zur Einheit im Begriff fortzubestimmen — wovon in dem Bisherigen allein die Rede war, — sodann, diese einzelnen Lehren unter einander zur Einheit im System zu verbinden — wovon jetzt die Rede ist.

Die systematische Form haben alle Wissenschaften mit einander gemein; aber sie ist nicht in allen dieselbe, sondern nach der Verschiedenheit des Inhalts, durch den sie bestimmt wird, eine verschiedene. Ist in der Dogmatik der Inhalt ein gegebener und dieser, so wie er gegeben ist, kein formloser, sondern ein organisch verbundener; so wird diese gegebene Form die Grundlage bilden, von der aus sie die ihr gemäße systematische Form zu bestimmen hat. In der That ist der christlich-kirchliche Lehrbegriff ein einheitliches, organisch gegliedertes Ganze, und deßhalb ganz geeignet, der Dogmatik auch in dieser Beziehung zur Unterlage zu dienen.

Betrachten wir die christliche Lehre, wie sie in den ältesten Glaubensregeln und den spätern Symbolen [1]) zusammengefaßt ist, so präsentirt sie sich uns als eine fortlaufende Erweiterung und immer vollständigere Detaillirung der Taufformel (Matth. 28, 19.), oder des Bekenntnisses Gottes als des Vaters, Sohnes und Geistes durch nähere Angabe dessen, was jede göttliche Person im Unterschiede von der andern für sich ist, und dessen, was sie zugleich und in gleicher Weise sind oder thun; und zwar geschieht das letztere in der Art, daß von den allen gemeinsamen Eigenschaften und Thätigkeiten einer jeden Person einzelne besonders zugeeignet werden. Obwohl nun dies nicht mit völliger Klarheit und in aller Strenge in dem kirchlichen Lehrbegriff so ausgeführt ist; so läßt sich doch schlechterdings nicht verkennen, daß die christliche Trinitätslehre das Princip ist, nach welchem der dogmatische Stoff in seine Einzelheiten auseinandergelegt, und in welchem er wieder zur Einheit zusammengefaßt wird, kurz der Quell und Brennpunct des kirchlichen Lehrbegriffs als Eines Ganzen.

Man hat zwar gesagt [2]), daß das Dogma von der Trinität, wenn man es auch mit Recht als den Gipfel des christlichen Lehrgebäudes betrachten möge, darum nicht gerade geeignet sei, die ganze Anordnung desselben zu bestimmen; diese Behauptung aber ist factisch widerlegt durch die kaum angegebene Art der Bildung des christlichen Lehrbegriffs, und widerlegt sich außerdem noch selber. Denn wenn das Dogma von der Trinität wirklich der Gipfel des christlichen Lehrgebäudes ist, so laufen alle Fäden desselben, alle seine einzelnen Lehrsätze auf jenes Dogma hinaus, und können mithin auch von ihm aus auseinandergelegt und organisch gegliedert werden. Dagegen liegen andere Erwägungen sehr nahe, durch welche die aufgestellte Ansicht von dem der Bildung des christlichen Lehrbegriffs zu Grunde liegenden Princip wankend gemacht werden könnte. Twesten hat [3]) darauf aufmerksam gemacht, daß schon das sog. Athanasianische Symbolum (s. d. Anhang) die Incarnationslehre von der Trinitätslehre scheide, weil jene schon zu weit ausgebildet gewesen sei, um noch beim zweiten Artikel von dieser (Et in Jesum Christum etc.) eingeschoben werden zu können. Allein gerade dieses Symbolum macht seiner Form nach eine Ausnahme von den frühern und spätern, wie es denn auch in seinem Ursprunge ein bloß privates war und erst durch Reception ein kirchliches geworden ist. Es hat nicht die Form eines Bekenntnisses, sondern einer Lehre, und beschränkt sich lediglich auf die Dogmen von der Trinität und der Incarnation, die es nach ihren entgegengesetzten Bestimmungen in aller Schärfe auseinanderlegt, die übrigen Theile des christlichen Lehrbegriffs aber setzt es als darin eingeschlossen oder daran von selbst sich anschließend geradezu voraus, so daß es ungeachtet jener Beschränkung sich doch als das Ganze der christlichen Lehre hinstellen konnte. Auf dieses Symbolum also darf man sich bei der gegenwärtigen Frage nicht beziehen. Dagegen könnte man im Hinblick besonders auf das Nicänische Glaubensbekenntniß (s. d. Anhang) behaupten, es habe sich dabei offenbar nicht um eine Darlegung der christlichen Lehre nach dem Princip des Trinitätsdogmas gehandelt, sondern lediglich um dieses selbst, weßhalb es denn auch mit dem Bekenntniß: καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα geradezu abbreche; die Fassung des ersten Artikels aber, die eine weitere ist als es die Trinitätslehre für sich erfordert hätte, habe man als eine Anbequemung an die durch das apostolische Symbolum hergebrachte Form zu betrachten. Allein wiewohl nicht geläugnet werden soll, daß dieses Glaubensbekenntniß zunächst nur die Trinitätslehre gegen den Arianismus feststellen wollte, so beweist doch die Art und Weise, wie es nicht nur den ersten Artikel in weiterer Fassung sondern auch die Incarnationslehre in unmittelbarer Verbindung mit dem zweiten Artikel der Trinitätslehre nach dem Vorgang der alten Glaubensregeln und besonders des apostolischen Symbolums vorträgt, daß es, ganz wie diese, die Taufformel oder das Bekenntniß der drei göttlichen Namen als den eigentlichen Focus des gesammten

1) Siehe den Anhang zu dem gegenw. §.
2) Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik. I. S. 266. 3. Aufl.
3) A. a. O.

christlichen Lehrstoffs betrachtet, und das, was an das Bekenntniß des heiligen Geistes von jeher angeschlossen wurde, als aus dem apostolischen Symbolum bekannt und nicht weiter bestritten vorausgesetzt hat. Wenn aber je darüber noch ein Zweifel obwalten könnte, daß das nicänische Symbolum das apostolische vorausgesetzt und nur den streitig gewordenen Artikel von der Person Christi in bestimmterer Fassung aufzustellen beabsichtigt habe; so würde derselbe durch die Betrachtung des constantinopolitanischen Symbolums (s. d. Anhang) vollends beseitigt werden. Dieses Symbolum hatte den Artikel: et in spiritum sanctum gegen die Irrlehre des Macedonius in derselben Weise bestimmter aufzustellen, wie das nicänische den Artikel: et in Jesum Christum, und nimmt, nachdem es diese Aufgabe vollzogen, sofort auch den übrigen, jenem Artikel untergeordneten Inhalt des christlichen Glaubens in sich auf, so daß es nun ganz dem apostolischen Bekenntnisse gleichkommt und dasselbe nur in erweiterter und bestimmterer Fassung wiedergibt.

Können wir also darüber nicht im Zweifel sein, daß das Dogma von der Trinität das Princip war, nach welchem im christlichen Lehrbegriff der gesammte dogmatische Stoff auseinandergelegt und wieder in die Einheit zurückgenommen wurde; so ist es auf der andern Seite noch viel gewisser, daß dasselbe dem christlichen Bewußtsein nicht etwa nur diese formale Bedeutung hatte [1]), den dogmatischen Inhalt organisch zu gliedern, sondern zu diesem selbst gerechnet wurde, und in Verbindung mit der Lehre von dem allen drei göttlichen Personen gemeinsamen Wesen und der Einheit Gottes als das Principale und Allgemeine jenen besondern Glaubenslehren vorherging. Hiernach zerfällt also die christliche Lehre zunächst in zwei Theile, wovon der erste das Wesen, die Einheit und dreifaltige Persönlichkeit Gottes zum Inhalte hat, der zweite aber in drei Abschnitte sich theilt, in die

1) Wie z. B. Schleiermacher behauptet (Glbl. II. §. 170. S. 574.), daß die Trinitätslehre in ihrer kirchlichen Fassung nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher sei.

Lehre von Gott Vater, dem Schöpfer der Welt, von Gott Sohn, dem Erlöser der Welt und von Gott heil. Geist, dem Heiliger der Welt; denn diese Thätigkeiten und was sich darunter subsumirt, werden, unbeschadet daß sie keine persönlichen sondern göttliche und somit den drei Personen gemeinsam sind, ihnen in der angegebenen Aufeinanderfolge besonders zugeeignet [1]).

Ob nun aber diese Zusammenfassung des christlichen Lehrstoffs zur Einheit des Lehrbegriffs, gerade so wie sie gegeben ist, dem wissenschaftlichen Erforderniß ebenso genüge, wie sie dem empirisch practischen Bedürfniß der kirchlichen Verkündigung offenbar höchst angemessen ist: das haben wir jetzt zu untersuchen. Vom wissenschaftlichen Standpuncte aus unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß ein innerhalb der Wissenschaft selbst vorkommender Satz, wie der von der göttlichen Trinität, nicht als Princip an ihre Spitze gestellt werden, daß überhaupt ein und derselbe Satz nicht beides zugleich, ein Glied in der Reihe der zu einem wissenschaftlichen Ganzen verbundenen Sätze und das erste oder vielmehr allgemeine Glied derselben sein könne [2]).

1) Siehe oben S. 140. Darüber hat sich zuerst das Bekenntniß der 4. lateranensischen Synode bestimmter erklärt, das wir deßhalb auch insoweit in den mehrfach citirten Anhang aufgenommen haben.

2) Dies ist wohl auch der Sinn der Twesten'schen Behauptung, die aber dann freilich anders mußte ausgedrückt werden. Twesten bezweifelt, daß das Dogma von der Trinität, wiewohl es der Gipfel des christlichen Lehrgebäudes sei, die ganze Anordnung desselben bestimmen könne. Es mußte aber vielmehr darein der Zweifel gesetzt werden, ob jenes Dogma diese das Ganze überragende Stellung einnehme, da es vielmehr doch innerhalb desselben vorkommt, und deßhalb viel eher als der Mittelpunct des Ganzen zu bezeichnen war. Wenn wir daher dennoch glauben, daß Twesten einem richtigen Gedanken auf der Spur gewesen sei, so stützen wir uns auf das, was er jener Behauptung zur Begründung beifügt, wenn er sagt, es möchte die Tauglichkeit des Trinitätsdogmas für den angezeigten Zweck um so weniger angenommen werden können, als wenigstens dann, wenn einmal die übrigen Theile und Seiten des christlichen Lehrgebäudes zu einem Grade der Ausbildung gelangt seien, der sie zum Rang selbständiger Glieder erhebe, diese nicht ohne Zwang jenem ein- und untergeordnet werden könnten. Dieß ist das Richtige. Abgesehen von der Stufe der Ausbildung der einzelnen Sätze einer Wissen-

Die Wissenschaft muß insoweit wenigstens voraussetzungslos sein, daß sie, um den Eingang zu sich selbst zu finden und den Entwurf für ihre systematische Ausführung zu verzeichnen, nicht in ihr Inneres hineingreift, und sich so als schon vorhanden und vollendet vor ihrem Anfang voraussetzt. Andrerseits aber muß sie auch in dem Sinne voraussetzungslos verfahren, daß sie in dem, was sie voraussetzt, nicht in ein anderes Gebiet übergreift, und somit ihr Princip auf fremdem Boden sucht. Es ist daher von einem Begriffe auszugehen und ein solcher Begriff als Eintheilungsprincip aufzustellen, der sich als die eigenthümliche Grundvoraussetzung des ganzen christlichen Lehrstoffs erweist.

Dieses Princip ist der Begriff des persönlichen Gottes. Er erweist sich für's erste als Grundvoraussetzung, insofern man ohne ihn den Eingang in die christliche Lehre gar nicht findet, und bei keinem Punct derselben ihn entbehren kann, während er selbst, in dieser Unbestimmtheit, nirgends innerhalb der christlichen Lehre vorkommt. Ist nämlich im Eingang der Dogmatik von dem Dasein Gottes die Rede, so ist der persönliche Gott als daseiend gemeint und nicht ein unpersönliches Wesen; wird weiter von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes gehandelt, so sind wiederum das Wesen und die Eigenschaften einer Persönlichkeit gemeint; ist sodann von der göttlichen Weltschöpfung, Erlösung und Heiligung die Rede, so sind unter diesen Thätigkeiten selbstbewußte und freie Handlungen Gottes, mithin Thätigkeiten des persönlichen Gottes verstanden. Sämmtliche Explicationen dessen also, was Gott ist und thut, ruhen auf der Voraussetzung Gottes als eines persönlichen Wesens. Wird nun aber in dem Trinitätsdogma gelehrt, daß das Eine göttliche Wesen in drei verschiedenen Personen wirklich sei, so ist dies ebenso eine synthetische Bestimmung, eine förmliche Erweiterung jenes

schaft, die nicht das Entscheidende ist, verhalten sich alle als selbständige Glieder und stehen insofern auf ganz gleicher Linie, ein Verhältniß, das aufgehoben oder umgestoßen ist, sobald einer dieser Sätze aus der Reihe der übrigen herausgehoben und zum Princip der Anordnung und Gliederung des Ganzen gemacht wird.

Begriffes, wie es die übrigen dogmatischen Sätze der theologischen Art offenbar auch sind, und man kann somit nicht sagen, daß der Begreif des persönlichen Gottes ein eigentlich dogmatischer, ein in der Reihe der christlichen Lehren vorkommender Satz sei, sonders nur dies, daß er von allen vorausgesetzt, und keine ohne ihn verstanden werde. Wir bezeichnen ihn aber für's zweite auch als eine der christlichen Lehre eigenthümliche Voraussetzung. Vergleichen wir die christliche Glaubenslehre mit den heidnischen Religionen, so bedarf unser Satz keiner eingänglicheren Rechtfertigung. Denn wenn die ausgebildetsten unter ihnen doch noch polytheistisch sind, und die niedrigsten dem Fetischismus huldigen; so können jene nicht den Anspruch machen, auf der Voraussetzung Eines Gottes, und diese nicht den Anspruch, auf der Voraussetzung eines persönlichen Gottes zu beruhen. Wird dagegen behauptet, daß die natürliche Religion, die Religion der bloßen Vernunft den Begriff Gottes als eines persönlichen Wesens als ihr eigenthümlich anspreche, so sind wir sicherlich nicht gemeint dieses zu bestreiten; aber nicht eine Voraussetzung ist dieser Begriff für sie, sondern ihr eigentlicher Inhalt, für die christliche Lehre dagegen umgekehrt nicht Inhalt sondern Voraussetzung. Würde nun aber die christliche Lehre diesen Begriff schlechthin nur voraussetzen und nicht zugleich auch als abstractes Moment in sich enthalten; so würde sie doch, wenn er als Princip ihrer Anordnung und Gliederung aufgestellt wird, auf fremdem Boden ruhen und nicht in dem oben angegebenen zweiten Sinne voraussetzungslos sein. Sie selbst zwar nicht — denn der natürliche religiöse Glaube ist in Bezug auf Gott als persönliches Wesen nicht schwankend —, wohl aber die Wissenschaft von ihr würde in diesem Falle auf ein sehr unsicheres Fundament gebaut; denn diese hat das philosophische Bewußtsein von Gott zu ihrer Voraussetzung, welches bekanntlich auch ein pantheistisches sein kann. Daß also der christliche Glaube den Begriff Gottes als eines persönlichen Wesens selbst in sich schließe und die Wissenschaft von ihm insofern auch eine theistische Philosophie, dafür könnte man auch nach dem schon

früher (§. 12.) Bemerkten noch einen Beweis verlangen. Dieser Forderung ist dann aber auch leicht zu genügen, durch bloße Hinweisung nämlich auf das christliche Trinitätsdogma; denn dieses erweist sich als die concrete Bestimmung jenes Begriffs, wie seiner Zeit gezeigt werden wird. Außerdem verhalten sich, wie schon bemerkt, alle übrigen christlichen Glaubenslehren, sofern sie Gotteslehren sind, als synthetische Bestimmungen, als Entwicklungen und Erweiterungen eben dieses Begriffs.

Das andere, worin die Dogmatik über die im kirchlichen Lehrbegriff gegebene Einheit hinausgeht, um die ihr gemäße systematische Einheit zu bewirken, besteht darin, daß wenn in jenem die Verbindung seiner Theile zu einem Ganzen eine völlig unvermittelte, einfach factische ist, die Wissenschaft dieselbe als in der Natur des Stoffes begründet — wenn sie es ist — nachzuweisen, überhaupt aber in jedem einzelnen Falle den Uebergang von einem Gliede auf ein anderes, von einem Theile in den andern zu vermitteln und zu rechtfertigen hat. Denn gleichwie die Wissenschaft von dem concreten Princip, das der Bildung und Zusammenfassung der kirchlichen Lehre zu einem Ganzen zu Grunde liegt, auf den abstracten Inhalt desselben zurücktritt; so kann sie auch von hieraus eine eigene, von der des kirchlichen Lehrbegriffs in derselben Art (formell) verschiedene Gliederung des gegebenen Stoffes aufstellen, und wird sie aufstellen müssen.

Indem wir uns jetzt jeder weitern Rücksicht auf die Form des kirchlichen Lehrbegriffs entheben, gehen wir auf die der Dogmatik als Wissenschaft gemäße Eintheilung und Gliederung des gegebenen Inhaltes selbst über.

Nimmt die Dogmatik den allgemeinen Begriff Gottes als eines persönlichen Wesens zum Princip ihrer Eintheilung, so verfährt sie in dem schon angegebenen doppelten Sinne voraussetzungslos: sie setzt nichts voraus, was erst in ihr selbst als Theil oder Glied seine Stelle findet, aber auch nichts, was einem andern Gebiet, einem fremden Boden angehört; und wenn es ihr gelingt, unter diesen Begriff alle Glaubenslehren zu subsumiren und in ihrem natürlichen Zusammenhange eine nach der andern darzu-

stellen, so hat sie ihren eigenen Begriff realisirt, so ist sie die Darstellung der christlichen Glaubenslehren in der systematischen Einheit des abstracten christlichen Gottesbegriffs. Man hat häufig die Vorstellung von der Wissenschaft, daß nichts so sehr zu ihrem Wesen gehöre, als von einem Satze auszugehen und aus ihm alle andern ihrem Gebiete angehörigen zu deduciren. Diese, in ihrer ganzen Schroffheit von Fichte in seinem „Begriff der Wissenschaftslehre" geltend gemachte Vorstellung theilen wir demnach nicht, und zwar nicht bloß deßhalb nicht, weil wir es mit einem spröderen Gegenstande zu thun haben, sondern weil wir sie überall für unwahr und unausführbar halten. In allen Wissenschaften ohne Ausnahme verhalten sich die in ihnen vorkommenden Hauptsätze als selbständige Glieder, als verschiedene Erkenntnisse, als ebenso viele Erweiterungen und concrete Abgränzungen des betretenen Erkenntnißgebietes, und das was man ihr Princip nennt, ist weder das bloß logisch Allgemeine derselben, noch das wirkliche Ganze in dem Sinne, daß man alles Einzelne durch bloße Analyse daraus ableiten könnte, sondern es ist wie einerseits die Grundvoraussetzung so andrerseits das gemeinsame, alle Einzelheiten zur Einheit verknüpfende Band, also gleichsam der reale Gattungsbegriff der unter ihm enthaltenen Individualbegriffe. So mithin und nicht anders wollen wir den Begriff Gottes als eines persönlichen Wesens verstanden wissen, wenn wir ihn als das Princip der Eintheilung und Gliederung der Dogmatik bezeichnen.

Wir könnten daher sogleich zu dieser Eintheilung und Gliederung selbst schreiten, wenn nicht erst ein Bedenken gegen ihre Möglichkeit von jenem Begriffe aus zu beseitigen wäre, das, wenn es Grund hätte, alles zu diesem Zweck bis jetzt vorbereitungsweise Dargelegte umstoßen müßte. Offenbar nämlich beruht dieses und insbesondere die Annahme des oft genannten Begriffs als Princip der Dogmatik auf der Voraussetzung, daß die ganze Glaubenslehre wesentlich Gotteslehre, ihr Inhalt theologisch sei. Wiewohl nun diese Voraussetzung in der von uns gleich anfangs aufgestellten Betrachtung des religiösen Glaubens als eines ob-

jectiven Wissens von Gott und seinen Beziehungen zur Welt, insbesondere zum Menschen, eine Betrachtung, die ihre Anwendung auch auf den positiven Glauben findet, vollständig begründet ist; so möchte es doch nicht überflüssig sein, an diesem Orte auseinanderzusetzen, daß, wenn gleich nicht alles Dogmatische an sich theologischen Inhaltes ist, also Aussagen über Gott, göttliche Eigenschaften und Thätigkeiten enthaltend, sondern auch Kosmologisches und insbesondere Anthropologisches darunter vorkommt, dennoch jenem als dem Primitiven der dogmatische Inhalt der letztern Art unter- und eingeordnet werden muß. Daß dies in dem kirchlichen Lehrbegriff, wie wir ihn oben dargestellt haben, auf eine sehr hervorstehende Weise wirklich geschieht, wissen wir, und müssen wir hier als seinen hauptsächlichsten Vorzug bezeichnen. Aber so einfach die Sache ist, so hält es doch, bei der hergebrachten oberflächlichen Art die dogmatische Materie zu organisiren, immer schwer, der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des bemerkten Verfahrens Eingang zu verschaffen. Fangen wir mit dem ersten an, wo es zur Anwendung kommen muß, mit der Lehre von der Weltschöpfung, so ist hier noch leicht einzusehen, daß es sich dabei vor allem und hauptsächlich um die göttliche Thätigkeit, durch welche die Welt ins Dasein trat, um die Art, den Beweggrund und das Endziel derselben handeln, und daß dagegen die daraus folgende Beschaffenheit der Welt jenem untergeordnet werden müsse. Ebenso in dem Lehrstück von der ursprünglichen Beschaffenheit der vernünftigen Creatur; hier handelt es sich gleichfalls um eine göttliche Thätigkeit, um die gratia conditoris, die Beschaffenheit aber und der Zustand der vernünftigen Creatur unter ihrem Einflusse ist das Untergeordnete. Dagegen könnte die Lehre von der ersten Sünde und von ihrer Fortpflanzung auf das ganze Geschlecht eine solche zu sein scheinen, die in keiner Weise unter den Gesichtspunct einer göttlichen Thätigkeit gestellt werden könne. Allein die Sünde als solche, die freilich ihre Ursache nur in dem Willen der Creatur findet, ist ja nicht der Gegenstand der Glaubenslehre, sondern das ist vielmehr das aus ihr entsprungene Verhältniß der vernünftigen

Creatur zu Gott und das durch sie verscherzte ewige Endziel. Gott also, der seine Gnade dem von ihm abgefallenen Geschöpf entzieht und es in die Zucht seiner strafenden Gerechtigkeit nimmt, ist auch hier wiederum das Principale. Die Lehre von der Erlösung sodann präsentirt sich von selbst aus dem Gesichtspunct einer göttlichen Thätigkeit, und ebenso die von der Rechtfertigung und Heiligung, wie nicht minder die ihr vorausgehende Lehre von der Gnade des Erlösers (gratia salvatoris). Die Heilsanstalt (Kirche) aber, in welcher, und die Heilsmittel, durch welche der Mensch gerechtfertigt und geheiligt wird, sind dies nur insofern, als sie von Gott hiezu eingesetzt und mit dieser Kraft ausgerüstet sind. Mithin tritt auch hier das Theologische in den Vordergrund. Endlich subsumirt sich der Artikel von den letzten Dingen unter den Begriff der weltrichterlichen Thätigkeit Gottes. Verbinden wir nun dies mit dem früher Ausgeführten, so kommen wir zu dem Schluß, daß der Begriff Gottes als eines persönlichen Wesens das Princip der christlichen Glaubenslehre sei, von dem aus der gesammte dogmatische Stoff, weil er ohne Ausnahme von vornherein und wesentlich theologischer Art ist, eingetheilt und gegliedert werden könne und müsse.

Man sollte glauben, daß eine wesentliche Verschiedenheit in der Aufstellung des Begriffs der Dogmatik, in ihrer Eintheilung und Gliederung nur von einer wesentlich verschiedenen Auffassung des Wesens der Religion und des religiösen Glaubens, insbesondere des christlichen ausgehen könne. Denn wenn von Einigen das Wesen der Religion in das Gefühl gesetzt und dem religiösen Glauben ein subjectiver Character beigemessen wird; so können diese freilich die Dogmatik nicht als Gotteslehre begreifen, und von dem Begriff Gottes aus ihren Stoff nicht anordnen und eintheilen, wogegen dazu diejenigen schlechthin gedrungen zu sein scheinen, welche dem religiösen Glauben einen objectiven Werth zuerkennen und ihn statt als eine Art des Selbstbewußtseins vielmehr als Gottesbewußtsein auffassen. Jene müssen vielmehr, wie dies denn auch von Schleiermacher, dem Urheber jener Auffassung der Religion in der

neuesten Zeit am folgerichtigsten durchgeführt wurde, die Beschreibung menschlicher Gemüthszustände für die dogmatische Grundform erklären [1]), und sofern sie eine christliche Dogmatik bezwecken, von dem christlichen Gemüthszustande oder von dem frommen Selbstbewußtsein des mit dem Erlöser in Verbindung stehenden Subjects als dem Princip der gesammten Glaubenslehre, ihrer Eintheilung und Gliederung ausgehen. Das christliche Abhängigkeitsgefühl ist wesentlich durch den Gegensatz zwischen Sünde und Gnade bestimmt; die Unfähigkeit, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl allen Lebensmomenten einzubilden, weiß der Christ als Sünde, Sündenmacht oder Herrschaft, dagegen die Fähigkeit dazu als durch den Erlöser mitgetheilt, als Gnade und Gnadenwirkung. Es sind daher die Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz von Sünde und Gnade bestimmt sind, in der Dogmatik zu entwickeln. Dieser Gegensatz aber des gebundenen oder gehemmten und des freien, ungehemmten Abhängigkeitsgefühls hat das Abhängigkeitsgefühl im Allgemeinen, dasjenige, welches durch den Gegensatz von Sünde und Gnade noch nicht bestimmt ist, zu seiner Voraussetzung nicht nur, sondern auch zu seinem allgemeinen Inhalte, der durch das Hinzutreten jenes besondern näher bestimmt und so erst der Inhalt eines wirklichen Abhängigkeitsgefühls wird [2]). Die Beschreibung des allgemeinen Abhängigkeitsgefühls macht den ersten Theil, die des besondern den zweiten Theil der Dogmatik aus, und so wäre sie also in ihrem unmittelbaren Wesen durchaus Anthropologie. Schleiermacher drückt aber, wiewohl ihm die anthropologische Form als die dogmatische Grundform gilt und sogar als die einzige gelten muß, die christlichen Sätze zugleich in der theologischen und kosmologischen Form aus, weil, wenn nur jenes geschehen sollte, ein solches Werk isolirt, ohne alle geschichtliche Haltung dastände, und wie treu es auch immer den Inhalt der christlichen Lehre wiedergäbe, doch den eigentlichen Zweck aller Dogmatik, die Glaubenslehre von den fremden

1) Schleiermacher, Glbl. I. §. 30. S. 177.
2) Schleiermacher, a. a. O. §. 32. S. 168.

Bestandtheilen zu reinigen, und die rednerische und die dichterische Mittheilung klar und wahr zu erhalten [1]), nicht erfüllen könnte, und zu all dem des eigentlich kirchlichen Characters entbehrte. Aber alle Sätze, welche Eigenschaften oder Thätigkeiten Gottes und Beschaffenheiten der Welt aussagen, müßten stets und vor allem auf Sätze der anthropologischen Form zurückgeführt werden, wenn man vor dem Einschleichen fremdartiger rein wissenschaftlicher Sätze sicher sein wolle. Abgerechnet also diese Condescendenz zu der hergebrachten Weise der dogmatischen Darstellung, die zwar mit dem Zweck der Dogmatik in Verbindung gebracht wird, die aber doch nur eine zufällige genannt werden kann, haben wir in der Schleiermacher'schen Dogmatik ein reines Muster einer solchen Darstellung, wie sie von dem vorausgesetzten Begriff der Religion aus nothwendig ist. Hat man nun diesen als einen verkehrten erkannt und sich der entgegengesetzten Auffassung zugewendet; so sollte dies unseres Dafürhaltens ebenso scharf in der ganzen Anlage der christlichen Glaubenslehre auch ausgedrückt sein. Allein dies ist selbst bei denjenigen nicht der Fall, die den religiösen Glauben als objectives Gottesbewußtsein auf das bestimmteste voraussetzen, eine Thatsache, von der man sich durch einen Blick in die dogmatischen Darstellungen der neuern Zeit selbst überzeugen wird.

Statt einer beurtheilenden Durchmusterung der von den katholischen Theologen aufgestellten Eintheilungsprincipien und dar-

1) Wie dies zu verstehen sei, geht aus folgender Erklärung hervor: „Da die dogmatische Sprache sich nur allmählig aus der in den öffentlichen religiösen Mittheilungen herrschenden gebildet hat: so mußte das rhetorische und hymnische in diesen die Bildung von Begriffen göttlicher Eigenschaften vorzüglich begünstigen, ja sie wurden nothwendig, um jene Ausdrücke auf ihr rechtes Maaß zu bringen. Ebenso nun entstanden theils aus diesen theils aus dem Bedürfniß das Verhältniß zwischen dem Reiche Gottes und der Welt festzustellen, Aussagen über die Beschaffenheit der Welt; und beiderlei Sätze wurden durch die überhandnehmende Bearbeitung der Metaphysik in Verbindung mit der Dogmatik noch mit ähnlichen fremdartigen vermehrt, wo hingegen natürlich die Grundform zurückblieb, und fast nur in minder wissenschaftlichen Darstellungen ihren Ort fand." Schleiermacher a. a. O. S. 178.

nach gemachten Gliederung der Dogmatik, die uns demnach doch zu keinen befriedigenden Ergebnissen führen würde, legen wir nun lieber unsere eigene Eintheilung, den Formalismus unseres Systems etwas umständlicher hier vor. Ist die christliche Glaubenslehre wesentlich Gotteslehre und der Begriff Gottes als eines persönlichen Wesens ihr Princip, so zerfällt der ganze dogmatische Stoff, — wenn anders bei einem persönlichen Wesen immer nur dies Doppelte vor allem in Betracht kommt: was es an und für sich ist und was es in seiner Beziehung auf anderes ist, d. h. was es in dieser Beziehung will und thut (denn das was es an sich selbst ist, ist es auch nach außen, und jener Unterschied kann daher nicht anders als so verstanden werden) in die zwei Haupttheile: 1) von dem göttlichen Sein an und für sich; 2) von dem göttlichen Thun in Bezug auf die Welt und den Menschen insbesondere. Diese Unterscheidung und Eintheilung wird nicht aufgehoben, sondern nur näher bestimmt, wenn wir bemerken, daß, wie sich's am Ende der Trinitätslehre, also gerade beim Uebergang von dem ersten Theil in den zweiten, besonders ausweisen wird, das Sein oder Wesen Gottes ein lauteres Thun, ein sich selbst Setzen, sich von sich Unterscheiden u. s. w. ist. Denn wenn gleich hiernach auch das, was wir sonst Sein oder Wesen nennen und damit den Begriff der Ruhe verbinden, als ein Thun gedacht werden muß; so ist dieses doch als bloßes Thun und als ein auf sich selbst gehendes und in sich bleibendes Thun wesentlich verschieden von dem Thun Gottes nach außen, dem freien Thun, und wir bezeichnen auch darum jenes als Sein im Unterschiede von diesem als Thun, weil wir einen positiven Begriff von dem göttlichen An-sich ohne den Begriff des Seins, des unveränderlichen Beharrens und ewig sich selbst gleichen Bestandes gar nicht gewinnen können. Bestimmen wir jenes nun vollends als lauteres Persönlichsein, so ist die mit dem Begriffe des Seins verbundene Vorstellung der Ruhe, die freilich der Idee des Absoluten unangemessen ist, ausgeschlossen. Mit diesen nähern Bestimmungen

also können wir jenen Unterschied wohl stehen lassen und die darauf gebaute Haupteintheilung für gerechtfertigt halten.

Der Inhalt des ersten Theils zerfällt wieder in zwei Abtheilungen, wovon die erste das Sein oder Wesen Gottes noch in seiner Abstractheit, nämlich abstrahirend von dem Merkmal der Persönlichkeit und somit von den innern Relationen, von den Beziehungen Gottes zu sich selbst, die andere eben diese Persönlichkeit unter Voraussetzung von jenem zu bestimmen hat. Der Fortschritt, der hiebei stattfindet, ist der vom Abstracten zum Concreten, von dem Allgemeinen zu dem Besondern, und dieser selbe Fortgang tritt auch innerhalb jeder der beiden Hauptparthien wieder ein. Die erste Abtheilung beginnt nämlich mit dem abstractesten Moment aller Gotteslehre, mit dem bloßen Dasein Gottes, damit, daß er ist, noch abgesehen davon, was er ist, und schreitet hierauf, indem das was Gott alles ist in Einen noch allgemeinen Begriff gefaßt wird, zu der Betrachtung seines Wesens fort, und schließt endlich damit, daß der abstracte Begriff Gottes in die unter ihm befaßten Merkmale aufgelöst, das göttliche Wesen somit nach seinen einzelnen Bestimmungen auseinandergesetzt, folglich von den Eigenschaften Gottes gehandelt wird. Jetzt ist der Begriff des göttlichen Seins in der Abstraction von dem Merkmal der Persönlichkeit ganz ins Einzelne hinein, und somit concret bestimmt. Die zweite nimmt diesen Begriff zu seiner Voraussetzung, und indem sie ihn mit der ihr eigenen neuen Bestimmung von der Einheit Gottes verbindet, geht sie zu der innerhalb dieser und ihrer unbeschadet stattfindenden dreifaltigen Persönlichkeit Gottes fort. Um aber diese zu begreifen, wird sie auf den Begriff einer Thätigkeit in Gott geführt, die keine persönliche, folglich selbstbewußte und freie ist, sondern eine wesentliche, ein Lebensproceß, durch welchen Gott als Persönlichkeit und zwar als dreifaltige Persönlichkeit sich selbst begründet und vollendet. Hier ist somit ein Schluß und der Uebergang von diesem ersten Haupttheil auf den zweiten ist, auf den Gegenstand angesehen, ein Uebergang vom Freisein in sich zum freien Thun Gottes

nach außen. Die freien Thätigkeiten Gottes nach außen nun — der Inhalt des zweiten Haupttheils — können, eben weil sie freie sind, nicht a priori bestimmt oder als aus seinem Wesen mit Nothwendigkeit hervorgehend nachgewiesen werden, sondern wir können nur, nachdem sie thatsächlich vorliegen und die göttliche Offenbarung uns von ihnen bis ins Einzelste hinein unterrichtet hat, sie in ihrer natürlichen Reihenfolge aufzählen, und was sich daran anknüpft oder darunter subsumirt systematisch anordnen. Die erste Abtheilung beginnt, wenn wir diesen Vorlagen folgen und eine systematische Gliederung der göttlichen Thätigkeiten nach außen versuchen wollen, mit der göttlichen Weltschöpfung und endet mit dem Abfall der vernünftigen Creatur durch die Verführung des ersten Apostaten, des Teufels. Hiedurch war, soweit es in der Macht des Geschöpfes stand, der göttliche Schöpfungszweck vereitelt. Gott aber, der den Fall seiner Möglichkeit nach zugelassen und seiner Wirklichkeit nach von Ewigkeit her vorausgesehen, hat von Ewigkeit her die Erlösung durch seinen Eingebornen, den zur dafür bestimmten Zeit Mensch gewordenen göttlichen Logos, beschlossen: die Vorbereitung der Erlösung von dem Moment des Falles an, die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die von ihm auf Erden wirklich vollbrachte Erlösung macht den Inhalt der zweiten Abtheilung aus. Hier ist wieder ein Schluß. Der von der Creatur vereitelte göttliche Schöpfungszweck ist durch göttliche Thätigkeit wieder hergestellt, oder vielmehr aufs neue aufgerichtet und zurechtgestellt für den Menschen; aber nur erst auf rein objective Weise. Denn indem die Welt in dem Erlöser erlöst ist, ist noch kein einziger Mensch außer ihm von der Sünde wirklich frei und vor Gott gerecht, sondern es sind jetzt alle nur erst in der Möglichkeit, die Gnade Gottes zu empfangen, dadurch der Sünde los und des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig zu werden. Um wirklich dahin zu gelangen, muß dem Menschen das Werk der Erlösung durch Christus zugewendet werden. Die durch göttliche Thätigkeit vor sich gehende Bekehrung und Rechtfertigung des Sünders in der göttlichen Heilsanstalt durch die göttlichen Heilsmittel macht den Inhalt der dritten Abtheilung aus. Das Ende von allem aber ist das göttliche Weltgericht (specielle und allgemeine) und die göttliche gerechte Vergeltung: Inhalt der vierten Abtheilung.

Die Gliederung des in jeder von diesen Abtheilungen enthaltenen Stoffs behalten wir uns vor, jedesmal beim Eingange in eine neue Abtheilung nachzuweisen.

Anhang zu §. 13. Die ältesten Glaubensregeln und die kirchlichen Bekenntnisse.

I. Die Glaubensregeln.

1) Die Glaubensregel bei Irenäus, adv. haer. Lib. I. c. 10. n. 1.

Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν Ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, πίστιν· καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας καὶ τὰς ἐλεύσεις, καὶ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν, καὶ τὸ πάθος, καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ	Etenim ecclesia, tametsi per universum orbem usque ad extremos terrae fines dispersa, fidem eam ab Apostolis eorumque discipulis acceptam, quae est in unum Deum Patrem omnipotentem, qui fecit coelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt; et in unum Jesum Christum Filium Dei, nostrae salutis causa incarnatum, et in Spiritum Sanctum, qui per prophetas Dei dispensationes et adventus praedicavit, et ortum ex Virgine, et passionem et resurrectionem mor-

νεκρῶν, καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάλη- ψιν τοῦ ἠγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτῆ ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότη- τος, ἵνα Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν καὶ θεῷ καὶ σωτῆρι καὶ βασιλεῖ κατὰ τὴν εὐδοκίαν τῆ πατρὸς τοῦ ἀοράτε πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπι- γείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται αὐτῷ, καὶ κρίσιν δικαίαν ἐν τοῖς πᾶσι ποιήσηται, τὰ μὲν πνευματικὰ τῆς πονηρίας καὶ ἀγγέλους τοὺς παραβεβηκότας καὶ ἐν ἀποστασίᾳ γεγονότας, καὶ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους καὶ βλασφήμους τῶν ἀνθρώπων εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψῃ, τοῖς δὲ δικαίοις καὶ ὁσίοις καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτῆ τετηρηκόσι καὶ ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτῆ διαμεμενηκόσι, τοῖς ἀπ' ἀρχῆς τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας, ζωὴν χαρισάμενος ἀφ- θαρσίαν δωρήσηται καὶ δόξαν αἰωνίαν περιποιήσῃ. Vgl. Iren. adv. haer. Lib. III. c. 4. n. 2.

tuis, et cum carne in coelos ascensum dilecti domini nostri Jesu Christi, et e coelo in gloria Patris adventum ipsius ad instauranda omnia, et a morte ad vitam revocandam omnem mortalium omnium carnem, ut Christo Jesu domino nostro et Deo et salvatori et regi de benigna Patris invisibilis voluntate omne genu flectatur coelestium, terrestrium et inferorum, omnis lingua ei confiteatur, atque ipse justam de omnibus sententiam ferat, spiritualia videlicet nequitiae, et angelos transgressores, quique perfide defecerant, impiosque item homines et injustos et flagitiosos et blasphemos in ignem aeternum mittens, justis contra et pietate praeditis, quique ipsius praecepta servaverunt, atque in ipsius caritate, partim jam inde ab initio, partim ex poenitentia perstiterunt, vitam donet, atque incorruptibilitatem largiatur, gloriamque sempiternam afferat.

2) Glaubensregeln bei Tertullian, a) de praescript. haeret. c. 13.

Regula est autem fidei, ut jam hinc, quid defendamus, profiteamur, illa scilicet, qua creditur, unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum; id verbum, Filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum egisse Jesum Christum, exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum, virtutes fecisse, fixum cruci, tertia die resurrexisse, in coelos ereptum sedere ad dexteram Patris, misisse vicariam vim Spiritus s., qui credentes agat, venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum coelestium fructum et ad profanos judicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione.

Zweite Formel bei Tertullian, b) adv. Praxeam c. 2.

Nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam *οἰκονομίαν* dicimus, ut unici Dei sit et Filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil (Jo. 1, 3.). Hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum, hominem et deum, filium hominis et filium Dei, et cognominatum Jesum Christum, hunc passum, hunc mortuum et sepultum, secundum scripturas, et resuscitatum a Patre et in coelos resumtum sedere ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos. Qui exinde miserit, secundum

promissionem suam, a Patre Spiritum sanctum, paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum.

c) de veland. virg. c. 1.

Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos, per carnis etiam resurrectionem. Hac lege fidei manente cætera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei.

3) Die Glaubensregel bei Origenes, de principiis, Lib. I. praef. §. 4 — 10.

Species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt. Primo, quod unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit, quique cum nihil esset, esse fecit universa, Deus a prima creatura et conditione mundi omnium justorum Deus, Adam, Abel, Seth, Enos, Enoch, Noë, Sem, Abraham, Isaac, Jacob, duodecim patriarcharum, Moysis et prophetarum: et quod hic Deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suos ante promiserat, misit Dominum nostrum Jesum Christum, primo quidem vocaturum Israël, secundo vero etiam gentes post perfidiam populi Israël. Hic Deus justus et bonus, Pater Domini nostri Jesu Christi, legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et apostolorum Deus est et veteris et novi testamenti. Tum deinde, quia Jesus Christus ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est.

Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset (per ipsum enim omnia facta sunt), novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus. Corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et Spiritu s. est. Et quoniam hic Jesus Christus natus et passus est in veritate et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus; vere enim a mortuis resurrexit et post resurrectionem, conversatus cum discipulis suis, assumtus est. Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum sanctum. In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus vel filius etiam Dei ipse habendus sit necne, sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de sacra scriptura et sagaci perquisitione investiganda. Sane quod iste Spiritus unumquemque sanctorum vel prophetarum vel apostolorum inspiraverit, et non alius Spiritus in veteribus, alius vero in his, qui in adventu Christi inspirati sunt, fuerit, manifestissime in ecclesiis praedicatur. (§. 5.) Post haec jam quod anima, substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis haereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint, sive igni aeterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit: sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc in corruptione seminatur, surget in incorruptione, et quod seminatur in ignominia, surget in gloria (1 Cor. 15, 42. sq.). Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis; esse quoque ei certamen adversus diabolum et angelos ejus contrariasque virtutes, ex eo quod illi peccatis eam onerare contendant, nos vero si recte consulteque vivamus, ab hujusmodi onere nos exuere co-

nemur. Unde et consequens est intelligere, non nos necessitati esse subjectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona agere cogamur. Si enim nostri arbitrii sumus, impugnare nos fortasse possunt aliquae virtutes ad peccatum et aliae juvare ad salutem, non tamen necessitate cogimur vel agere recte vel male; quod fieri arbitrantur hi, qui stellarum cursum et motus causam dicunt humanorum esse gestorum, non solum eorum, quae extra arbitrii accidunt libertatem, sed et eorum, quae in nostra sunt posita potestate. De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur necne, non satis manifesta praedicatione distinguitur. (§. 6.) De diabolo et angelis ejus contrariisque virtutibus ecclesiastica praedicatio docuit, quoniam sunt quidem haec; quae autem sint aut quomodo sint, non satis clare exposuit. Apud plurimos tamen ista habetur opinio, quod angelus fuerit iste diabolus et apostata effectus quamplurimos angelorum secum declinare persuaserit, qui et nunc usque angeli ipsius nuncupantur. (§. 7.) Est praeterea et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus iste factus sit et a certo tempore coeperit et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, jam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur. (§. 8.) Tum demum quod per Spiritum Dei scripturae conscriptae sint et sensum habeant non eum solum, qui in manifesto est, sed et alium quendam latentem quamplurimos. Formae enim sunt haec, quae descripta sunt, sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines. De quo totius ecclesiae una sententia est, esse quidem omnem legem spiritalem, non tamen ea, quae

spirat lex, esse omnibus nota, nisi his solis, quibus gratia Spiritus sancti in verbo sapientiae ac scientiae condonatur (Rom. 7, 14. 1 Cor. 12, 8.). (§. 10.) Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quando isti creati sint, vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur. De sole autem et luna et stellis, utrum animantia sint an sine anima, manifeste non traditur.

II. Die Bekenntnisse.

1) Das apostolische Symbolum.

Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς.	Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae.
Καὶ Ἰησοῦν Χριστόν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν συλληφθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου, γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, παθόντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, σταυρωθέντα, θανόντα καὶ ταφέντα, κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ θεοῦ πατρὸς παντοδυνάμου, ἐκεῖθεν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.	Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum. Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferos; tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis; inde venturus est judicare vivos et mortuos.
Πιστεύω εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, ἁγίων κοινωνίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον. Ἀμήν.	Credo in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, Sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. Amen.

2) Das Nicänische Symbolum.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem, omnium visibilium invisibiliumque factorem.

Et in unum dominum nostrum Jesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est ex substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, natum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt quae in coelo et quae in terra. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, et incarnatus et homo factus, passus est, et resurrexit tertia die, et ascendit in coelos, et venturus est judicare vivos et mortuos.

Et in Spiritum sanctum.

Nach Euseb. in Epist. ad Caesareenses bei Athanas. Ep. de decretis Syn. Nic.

Aus Harduin, Collect. Conc. T. I. p. 422.

3) Das Constantinopolitanische Symbolum.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Et in unum dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum (et) ex Patre natum ante omnia saecula, (Deum de Deo), lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt, qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est, crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato passus et sepultus est, et resurrexit tertia die secundum Scripturas, et ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est cum gloria, judicare vivos et mortuos, cujus regni non erit finis.

Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, προσδοκῶμεν

Et in Spiritum sanctum, dominum et vivificantem, qui ex Patre (Filioque) procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas. Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum, et ex-

ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

specto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi. Amen.

Aus Harduin, Coll. Con. T. I. p. 814.

Aus dem römischen Missale.

4) Das Athanasianische Symbolum.

Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.

Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes.

Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti; sed Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus sanctus. Increatus Pater, increatus Filius, increatus et Spiritus sanctus; immensus Pater, immensus Filius, immensus et Spiritus sanctus; aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus et Spiritus sanctus: et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens et Spiritus sanctus, et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus et Spiritus sanctus; et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus et Spiritus sanctus, et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus; quia sicut singillatim unamquamquae personam et Deum et Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur.

Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus; Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed

genitus; Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens. Unus ergo Pater, non tres Patres, unus Filius, non tres Filii, unus Spiritus sanctus, non tres Spiritus sancti.

Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales, ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.

Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus, Dei Filius, Deus pariter et homo est. Deus est ex substantia Patris ante secula genitus, homo ex substantia matris in seculo natus: perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens; aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus, unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum, unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Christus.

Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos; ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem: et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum.

Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

5) Das Symbolum der vierten Lateransynode.

Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus et immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus sanctus; tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Pater a nullo, Filius autem a solo Patre, ac Spiritus sanctus ab utroque pariter, absque initio semper et fine. Pater generans, Filius nascens, et Spiritus sanctus procedens; consubstantiales et coaequales, coomnipotentes et coaeterni, unum universorum principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam; ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et daemones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali; homo vero diaboli suggestione peccavit. Haec sancta Trinitas secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta, per Mosem et sanctos prophetas aliosque famulos suos, juxta ordinatissimam dispositionem temporum, doctrinam humano generi tribuit salutarem. Et tandem unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus, ex Maria semper virgine Spiritus sancti cooperatione conceptus, verus homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona, viam vitae manifestius demonstravit. Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis; quin etiam pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus descendit ad inferos, resurrexit a mortuis et ascendit in coelum. Sed descendit in anima, resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque; venturus in fine saeculi judicare vivos et mortuos, et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis, qui omnes cum suis propriis corporibus resurgent, quae nunc gestant, ut recipiant secundum merita sua, sive bona fuerint sive mala: illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam etc. [1])

Drittes Kapitel.

Die dogmatische Wissenschaft in ihrer zeitlichen Erscheinung.

§. 14. In die Geschichte der Dogmatik gehören nicht bloß die Versuche, den christlich kirchlichen Lehrbegriff zu einem wissenschaftlichen System oder Lehrgebäude zu gestalten, sondern auch die wissenschaftlichen Bearbeitungen der einzelnen kirchlichen Lehren; beide aber unterscheiden sich als Producte des subjectiven christlichen Geistes von der kirchlichen Dogmenbildung und der Gestaltung des kirchlichen Lehrbegriffs als dem Producte des objectiven Geistes sowohl in Bezug auf ihren Zweck, als auch hinsichtlich ihrer Geltung.

Nach einer frühern, auch jetzt noch nicht verklungenen Ansicht [2]) wäre die wissenschaftliche Theologie kein nothwendiges und

1) Diese Glaubensregeln und kirchlichen Bekenntnisse, das lateranensische ausgenommen, finden sich auch bei Hahn, Bibliothek der Symbole ꝛc. Breslau, 1842.

2) J. G. Rosenmüller, de christianae theologiae origine. p. 39 seq. Die Religion, meinen solche Theologen, sei durch die Einmischung insbesondere der Philosophie und philosophischen Methode um ihre ursprüngliche Simplicität gebracht und zugleich verdorben worden (vgl. Flügge, Geschichte der theolog. Wissenschaften, 1. Bd. S. 423), eine Meinung, die in sehr verschiedenem Maaße geltend gemacht wird

normales Product des christlichen Geistes, sondern von Anfang an eine Abirrung von der ursprünglichen Reinheit der christlichen Religion und von der Einfachheit ihrer Darstellung und Begründung in den heiligen Schriften, und wenn auch nicht gerade eine fortgehende Verfälschung der göttlichen Wahrheit durch

je nach dem Standpunct und der Stellung, die man zum Christenthume einnimmt. Der Naturalismus eines Priestley (Geschichte der Verfälschungen des Christenthums) z. B. bezeichnet nicht bloß die eigentlich positiven Lehren des Christenthums von der Gottheit Christi und des heiligen Geistes, von der Nachlassung der Sünden um Christi willen u. s. f., sondern auch die der bloßen Vernunftreligion, z. B. von der wesentlichen Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Leibe und ihrer darauf gebauten Unsterblichkeit, als theologische Erfindungen, als Verfälschungen des Christenthums (vgl. Rosenmüller a. a. O. S. 20.). Die sog. Pectoraltheologen waren von jeher der christlichen Wissenschaft abhold, und ebenso die falschen Aufklärer, die Feinde des positiven Glaubens. Unter dem Vorwande, nur gegen die falsche Wissenschaft zu kämpfen, welche das Christenthum um seinen wohlthätigen Einfluß auf das Gemüth betriege, oder den reinen christlichen Glauben mit leerer menschlicher Weisheit vermische, geben sie eine christliche Lehre um die andere preis, um bei der Religion der Liebe anzulangen, deren theoretischer, religiöser Grund eben so mager und unfruchtbar ist, als die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft arm in Bezug auf die theoretische Erkenntniß des Absoluten. Auf eine wirklich unglaubliche Weise hat in dieser Richtung noch neuerlich der Frhr. v. Wessenberg sich vernehmen lassen in der Schrift: Die falsche Wissenschaft und ihr Verhältniß zu dem Leben. Stuttg. 1844. Nur eine Stelle S. 69 A.: „In der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft gab Kant allerdings Blößen (!) . . . Aber auch Kant's Moralgesetz ward scharf bekrittelt. Im Grunde ist es nur ein anderer Ausdruck von Jesu großem Gebot. Auch nach ihm (Kant) suchten die philosophischen Forscher beständig nach einem genauern und richtigern Ausdruck des Sittengebots, als dem der Liebe, welchen Ausdrucks sich das Christenthum in schlichter Einfalt bedient. Aber auch sie haben noch keinen gefunden. Das Gebot der Liebe genügt der Vernunft sowohl als dem Gemüth, und umfaßt das ganze Gebiet dessen, was der Mensch soll, sein sittliches Leben. Was will man mehr?" (Antwort: ein religiöses Leben, die Religion als Fundament der Sittlichkeit, den Glauben als Grund der Liebe.) Ich begreife nicht, wie man ein so ausschließlicher Moralist und doch ein Verehrer des Christenthums, andererseits ein solcher Feind der Wissenschaft und doch wahrhaft aufgeklärt zugleich sein kann. Nur wenn man das letztere Wort in seiner schlimmen Bedeutung nimmt, begreift sich beides leicht.

menschliche Weisheit und deßhalb geradezu schädlich, so doch immer etwas wenigstens sehr überflüssiges gewesen. Die Theologie, darin hatte man ganz Recht, kann uns nicht besser machen und um keine Stufe dem Himmel näher bringen, sondern dies vermag allein der einfache Glaube und die Religiösität überhaupt. Bedarf man aber gleich nicht der Chemie, um eine Suppe schmackhaft zu machen, sondern bloß des Salzes; soll darum die Chemie zu nichts nütze, oder nur dazu diensam sein, die Suppe zu versalzen? Die Schrift selber stellt es als etwas wünschenswerthes dar, daß die Gläubigen zunehmen an der Erkenntniß und wachsen an allerlei Weisheit und geistiger Einsicht, Col. 1, 10. 2 Petr. 3, 18. und der Apostel Paulus warnt nur vor der Philosophie οὐ κατὰ Χριστόν, Col. 2, 8., vor einer Wissenschaft, welche die christliche Wahrheit verstümmelt und durch fremde Beimischungen bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Auch ist nicht zu läugnen, daß zu allen Zeiten solche Versuche gemacht wurden. Aber ihnen gegenüber baute sich eine andere Wissenschaft auf, die hervorgegangen aus dem christlichen Geist und von ihm allein geleitet in die Tiefen der christlichen Wahrheit einzudringen, die falschen Gebilde einer verkehrten Weisheit zu zerstören und die denkende Vernunft in ihrem Drange nach wahrhafter Erkenntniß zu befriedigen bestrebt und geeignet war. Und diese wahre Gnosis, die wir schon im apostolischen Zeitalter Wurzel schlagen sehen, finden wir im Laufe der Zeit in fortschreitendem, gedeihlichen Wachsthum begriffen.

Wird freilich die Wissenschaft des Glaubens ausschließlich in die Ausführung des christlichen Lehrstoffs in der Form eines wissenschaftlichen Systems gesetzt, wie gewöhnlich geschieht[1]), so muß man darauf verzichten, ihr ein mit dem christlichen Geist

1) Staudenmaier, die christliche Dogmatik S. 201 f.: „Wird aber endlich geschichtlich nachgewiesen, zu welcher Zeit und wie die Dogmen des Christenthums in ein wissenschaftliches System gebracht worden seien, und welche Schicksale sofort die Dogmatik als System gehabt habe, so entsteht die Geschichte der Dogmatik" (im Unterschied von der Dogmengeschichte).

und Denken gleichzeitiges, somit ursprüngliches Dasein zu vindiciren, und geradezu eingestehen, daß erst sehr spät und dann überall erst nur vereinzelte wissenschaftliche Versuche in Bezug auf den Glauben gemacht wurden. Ist aber schon jede über die empirisch gegebene Form einer einzelnen Glaubenslehre hinausschreitende Entwicklung und Vermittlung derselben eine wahrhaft wissenschaftliche Thätigkeit, so können wir die Wissenschaft des Glaubens nicht nur bis zu der ersten Verkündigung desselben zurückdatiren, sondern auch nachweisen, daß zu allen Zeiten die mannigfachsten Versuche in ihr gemacht wurden. Daß das auf die Zusammenfassung des Ganzen zu einem wissenschaftlichen Lehrgebäude gerichtete Streben erst später eintrat und dann nur hin und wieder sich geltend machte, dieß liegt ganz in der Natur der Sache; es mußte erst jede einzelne Lehre bis auf einen gewissen Punkt entwickelt sein, ehe an eine systematische Verknüpfung aller gedacht werden konnte.

Die Fortbestimmung und Entwicklung der einzelnen Glaubenslehren, die wir als die unerläßliche Vorarbeit für die Ausführung des Ganzen in systematischer Form betrachten müssen, ist aber von doppelter Art, wovon die eine der Dogmengeschichte, die andere der Geschichte der Dogmatik zufällt. Nicht als ob die dogmengeschichtliche für die Dogmatik als Wissenschaft gar keine und die andere allein für sie Bedeutung hätte, sondern jene ist nur nicht als eine wissenschaftliche beabsichtigt und daher auch nicht unmittelbar wissenschaftlicher Art, gleichwie umgekehrt die dogmatische nicht den unmittelbar praktischen Zweck der kirchlichen Auslegung und Feststellung des Dogmas verfolgt und daher auch die Geltung einer solchen nicht ansprechen will. Aber alle wahrhaft dogmatischen Bestrebungen basiren sich auf die kirchliche Dogmenbildung, und die Dogmatik hat diese als die objective Dialektik des Glaubens in der früher ausgeführten Weise (§. 10. u. 12.) zu respectiren.

Worin der Unterschied beider Arten der Fortbestimmung des Glaubens bestehe, ist aus dem Gesagten leichter zu entnehmen, als noch genauer herauszustellen. Wenn nicht ganz unrichtig, so ist es doch völlig ungenau, wenn man sagt [1]), bei der Dogmengeschichte sei die Materie (der Inhalt), bei der Geschichte der Dogmatik aber bloß die Form (die Gestalt) der Glaubenslehre Gegenstand der Betrachtung. Soll von Dogmengeschichte nicht in dem protestantischen Sinne als einer Geschichte der Veränderungen des Glaubens in den verschiedenen Zeiten der Kirche, d. h. der Erweiterungen und Verunreinigungen des ursprünglichen Offenbarungsinhaltes durch menschliche Zuthat, sondern im katholischen Sinne davon die Rede sein; so muß man einen Wechsel, beziehungsweise Fortschritt der Formen desselben Inhalts annehmen, durch welche dieser nur immer entwickelter und ausdrücklicher, aber stets als derselbe der Materie nach ausgesprochen wird, und also das Geschichtliche oder Veränderliche gerade in diesen Wechsel der Formen setzen. Sonach hat es die Geschichte der Dogmatik nicht ausschließlich mit der Form der Glaubenslehre, sondern damit hat es auch die Dogmengeschichte zu thun, und der Unterschied beider muß vielmehr darin bestehen, daß sie verschiedene Formen desselben Inhalts zu ihrem Gegenstand haben, die erstere nämlich die speculativen der einzelnen Lehren und die systematische des ganzen Lehrbegriffs, die andere dagegen die empirischen Formen beider. Die letztern nun sind gegenüber der Wissenschaft und für sie, also bloß relativ, gleichsam stoffartig, sofern sie von ihr als objektiv gültig vorausgesetzt werden, d. h. als unfehlbare Zeiger und Ausdrücke des christlichen Inhalts. — Weiterhin ist die Geschichte der Dogmatik eine Geschichte des subjectiven christlichen Geistes, die Dogmengeschichte dagegen die des objectiven oder kirchlichen, jedoch mit der nähern Bestimmung, daß sich jener, um als ächt wissenschaftlich zu gelten, auf diesen stellt und nur von ihm aus seine

1) Staudenmaier, christliche Glaubenslehre S. 202 (Fortsetzung der kaum angeführten Stelle): „Sie (die Geschichte der Dogmatik) gibt somit an, in welcher Form und nach welcher Methode die christliche Lehre von den verschiedenen Lehrern der Kirche dargestellt worden ist. Bei der Dogmengeschichte wird also die Materie, bei der Geschichte der Dogmatik aber bloß die Form der Glaubenslehre Gegenstand der Betrachtung."

besondere Aufgaben vollziehen will, oder wenigstens das allgemeine Prinzip aller christlichen Erkenntniß, vom Glauben aus zum Wissen vorzudringen, anerkennt. Der subjektive Geist, der sich der sogenannten freien, d. h. zügellosen Forschung hingibt, ist nicht nur kein ächt dogmatischer, sondern nicht einmal ein ächt christlich philosophischer; seine Geschichte ist die Geschichte der Häresie und der häretischen Gnosis, denen in der Dogmengeschichte und der Geschichte der Dogmatik nicht um ihrer selber willen, sondern nur zum Behuf des genauern Verständnisses des ächt christlichen und ächt wissenschaftlichen Geistes eine Stelle gebührt, wie sie auch faktisch nur dazu gedient haben, daß die christliche Wahrheit eine größere Bestimmtheit und die christliche Wissenschaft eine größere Bündigkeit und Schärfe erlangte [1]).

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so kann ein Datum für die Geschichte der Dogmatik in ihrer höchsten, eigentlich wissenschaftlichen Function nur da anerkannt werden, wo der Einzelne in wissenschaftlicher Absicht (denn die Kirche hat überall einen practischen Zweck) über die empirischen Formen der kirchlichen Lehrsätze und die unvermittelte bloß faktische Zusammenfassung derselben in dem kirchlichen Lehrbegriff zu den *speculativen Formen* und zum *wissenschaftlichen System* fortgeschritten ist, wobei natürlich die positiven Unterlagen dieser wissenschaftlichen Thätigkeit, die in der Nachweisung des Dogmas in der Schrift und Ueberlieferung und in der Darlegung der fortschreitenden kirchlichen Dogmenbildung bestehen, zugleich berücksichtigt werden müssen. Was aber das erstere anlangt, nämlich die geschichtliche Nachweisung der dogmatischen Speculation und des dogmatischen Systems, so ist dabei begreiflich die Geschichte des *dogmatisch speculativen Prinzips*, vom Glauben aus zum Wissen vorzudringen, des *Verhältnisses der Philosophie zum Christenthum* und was dahin gehört vorzüglich zu berücksichtigen, und zugleich der fortlaufende Gegensatz des *häretischen Prinzips* nach seinen verschiedenen Richtungen aufzuzeigen.

1) Augustin, de vera relig. cap. 8.: Prosunt enim ecclesiae haereses non verum docendo quod nesciunt, sed ad verum quaerendum catholicos excitando.

Die Geschichte der Dogmatik verläuft sich in drei Perioden, wovon die erste die *Wissenschaft des patristischen Zeitalters*, die zweite die der *Scholastik*, die dritte die *neuere Wissenschaft* umfaßt.

---

§. 15.

In der ersten Periode herrscht die kirchliche Dogmenbildung, der Gegenstand der Dogmengeschichte vor; die wissenschaftlichen Versuche aber drehen sich weit mehr um die speculative Ausführung der einzelnen Dogmen, als um die Zusammenfassung des ganzen dogmatischen Stoffs in einem wissenschaftlichen System.

Der *Lehrvortrag Christi* im Tempel, in der Synagoge und im freien Umgang war im Ganzen populär gehalten; nur gegen die Pharisäer, Sadducäer und Schriftgelehrte bediente er sich zuweilen einer Art biblischer Dialektik, wie sie unter den Gelehrten seiner Zeit und seines Volkes üblich war. Christus lehrte, wie einer der Macht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten Matth. 7, 29., das Wort des ewigen Lebens für die, welche es gläubig aufnahmen Joh. 4, 14 f.

Der *Lehrvortrag der Apostel* war seiner Grundlage nach geschichtlicher Art: die Geschichte Jesu des Lehrers, des Wunderthäters und des Gründers der Gottesanstalt auf Erden, des gekreuzigten, begrabenen, wiederauferstandenen, zur Rechten Gottes erhöhten Christus, sie war es, die sie vortrugen und mit Berufung auf das alte Testament mittelst einer dogmatischen Auslegung desselben als die Geschichte des längst von Gott verheißenen Erlösers, und damit Jesum selbst als den wahrhaften Messias oder Christus nachwiesen. Daraus entwickelten und daran schlossen sie die einzelnen Lehren von Gott in seinem Verhältniß zum Menschen, und von dem Verhalten des Menschen zu Gott, deren Inbegriff die christliche Religionslehre als Glaubens- und Sittenlehre ist. Die einfache Darlegung des Außerordentlichen

und Wunderbaren in der Geschichte Jesu und das bloße Wort der göttlichen Wahrheit fesselte und überzeugte die Menschen unter Gottes gnädigem Beistand; nicht künstliche Rede und Menschenweisheit sollte sie überführen, sondern das schlichte göttliche Wort und die göttliche Wahrheit sich als Geist und Kraft erweisen 1 Cor. 2, 4.

Damit war aber das Nachdenken und Begreifen der Sache nicht ausgeschlossen, sondern nur nicht als dasjenige zugelassen, durch welches der Glaube bewirkt werden sollte. Auf demselben Wege, auf welchem die gegen die göttliche Lehre erhobenen Zweifel, die Entstellungen und Verkümmerungen derselben entstanden waren, mußten sie auch wieder beseitigt werden. Nächstdem war ja der christliche Glaube für Alle bestimmt, also auch für die Philosophen, und für den Ganzen Menschen, also auch für seinen durch Nachdenken nach Erkenntniß strebenden Geist. Den Fortgang vom einfachen Glauben zur denkenden Vermittlung desselben finden wir daher schon in den Schriften der Apostel. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur z. B. das Glaubensbekenntniß Petri: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes," Matth. 16, 16. mit der johanneischen Logoslehre, oder die Aeußerungen „ohne mich könnt ihr nichts" Joh. 15, 5, „was hast du, das du nicht empfangen hättest" 1 Cor. 4, 7. mit der Rechtfertigungs-, Gnaden- und Prädestinationslehre des Apostels Paulus zusammenzuhalten. Was gegenüber von empfänglichen, einfachen Gemüthern schlicht und unbefangen hingestellt werden konnte, mußte später entwickelt und gegen raisonnirende und speculative Einreden vertheidigt, also in der diesem Standpunkt angemessenen Form ausgedrückt werden. Das Verhältniß des alten Testaments zum neuen, des Gesetzes zum Evangelium konnte schon in der Mitte des apostolischen Zeitalters nicht mehr in der unmittelbaren Weise z. B. der Bergpredigt, sondern mußte dem Judenchristenthum gegenüber, das die volle Bedeutung des Erlösungswerkes Christi durch die behauptete fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes nicht anerkannte, schärfer bestimmt, und die Gnade Gottes in Christo

als die einzige Quelle des geistigen Lebens nachgewiesen werden. In Kleinasien hatte sich schon zu den Zeiten Pauli, besonders aber in der Epoche der johanneischen Wirksamkeit daselbst eine judenchristliche Gnosis gebildet, eine falsche Gottes- und Engellehre, die den Weltschöpfer und Welterlöser von dem wahren Gott, so wie das Göttliche in Christo von dem Menschlichen in ihm trennte, und in Folge davon die wahren Begriffe von der Erlösung und Rechtfertigung des Menschen allein durch die Gnade Gottes in Christo verkehrten. In den gegen diese Philosophie *οὐ κατὰ Χριστόν* gerichteten Auseinandersetzungen des Apostels Paulus und Johannes sind die ersten Keime der ächten christlichen Gnosis niedergelegt, die die nachapostolische Kirche weiter entfaltete, theils aus innerem Antrieb des christlichen Geistes, theils auf Veranlassung des immer weiter um sich greifenden und immer mächtiger sich erhebenden, ausschweifenden Philosophismus.

In der christlichen Grundlehre von der Incarnation des Logos in Christo zur Erlösung der Welt vom Bösen finden wir eine Saite angestimmt, die in allen alten Religionen erklungen, ein Thema, das auch die Philosophie mehr oder weniger behandelte, wenn sie das Endliche im Vergleich mit dem Unendlichen, dem wahrhaft Seienden (*ὄντως ὄν*), als das Nichtseiende (*μὴ ὄν*), als das Veränderliche, Vergängliche und Nichtige gegenüber dem Absoluten als dem Bleibenden und Wesenhaften bestimmte. Nahm dann die Philosophie noch das practische Moment hinzu, das Uebel und das Böse in der Welt, und zwar als ein der Welt wesentliches, mit ihr uranfänglich vorhandenes, nicht erst durch die menschliche Freiheit hereingebrachtes; so stellte sie einen Dualismus auf, der äußerlich betrachtet die größte Aehnlichkeit mit jener christlichen Grundlehre hatte, und um so mehr zur Anwendung desselben auf sie einlud, als dieser Dualismus allen orientalischen Religionen gemein war und so der Religion wesentlich zu sein scheinen konnte. Indem nun die häretische Gnosis hiebei die Sache der Religion von der der Philosophie gar nicht recht zu scheiden wußte, sondern in ähnlicher Weise, wie

heutzutage Manche, darin nur zwei verschiedene Formen desselben Inhalts, der einen absoluten Wahrheit, erblickte; so ergab sich für sie von selber die Aufgabe, auf dem Wege der Speculation den Ursprung des Bösen in der Welt und die allmählige Aufhebung desselben zu erklären. Zur Auflösung dieser Aufgabe die religiösen, besonders die christlichen Vorstellungen hereinzuziehen und im Sinne ihres Philosophismus umzudeuten, das war den Gnostikern, die sich in aller Bescheidenheit selbst für die Pneumatiker erklärten, das Wissen des Glaubens und das einzige wahrhafte Wissen [1]), das unmittelbar gläubige Fürwahrhalten der Menge aber, die sie mit dem Namen der Psychiker beehrten, gilt ihnen als ein verächtlicher Köhlerglaube. So aber standen die Gnostiker auf einem sehr lockern Boden, und es blieb ihnen, wenn sie dem von den Aposteln überlieferten und von allen Christen übereinstimmend geglaubten christlichen Inhalt untreu geworden zu sein selbst nicht leugnen konnten, nichts andres übrig, als die Lehre der Apostel sammt ihren Schriften zu verwerfen (Iren. adv. haeres. III. 2. 2., oben S. 81. Anm. 3.), und eine eigene geheime auf Christus unmittelbar sich zurückführende Tradition vorzugeben, was sie auch gethan haben [2]). Hat somit die Gnosis ihren Standpunct ganz außerhalb des Glaubens genommen [3]) und alles andere, nur keine Glaubenswissenschaft zu Tag gefördert, so war

1) Justin. apol. I, 58: ᾧ (*Μαρκίωνι*) *πολλοὶ πεισθέντες ὡς μόνῳ τἀληθῆ ἐπισταμένῳ.* Waren die Gnostiker, wie sie sich einbildeten, die allein Wissenden im Unterschiede von den bloß Glaubenden, so bezeichneten sie diese auch als simplices. Tertull. adv. Valent. cap. 2: simplices notamur apud illos, vgl. adv. gnost. cap. 15.

2) Iren. adv. haeres. lib. I. cap. 7. n. 3. *Τὸν Ἰησοῦν λέγοντες ἐν μυστηρίῳ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλοις κατ' ἰδίαν λελαληκέναι, καὶ αὐτοὺς ἀξιῶσαι, τοῖς ἀξίοις καὶ τοῖς πειθομένοις ταῦτα παραδιδόναι.* Vgl. oben S. 78. Tertull. de praescript. haeret. c. 25: Non omnia volunt (haeretici) Apostolos omnibus revelasse, quaedam palam et universis, quaedam secreto et paucis demandasse. In Bezug auf Manes s. Cyrill. Hieros. catech. 16, 9.

3) Weßhalb Justin von ihnen sagt, daß sie nur noch dem Namen nach Christen seien: *Ἀντὶ τοῦ τὸν Ἰησοῦν σέβειν, ὀνόματι μόνον ὁμολογεῖν* (dialog. c. Tryph. c. 35.)

das erste, was orthodoxerseits gegen sie geschah, die Hervorhebung und Geltendmachung des wahren Standpuncts aller christlichen Wissenschaft, nämlich von dem in der Schrift und der apostolischen Ueberlieferung niedergelegten Inhalte als der ächten christlichen Wahrheit auszugehen, und sie als die absolute in sich selbst vollendete weder einer Erweiterung noch einer Läuterung durch menschliches Wissen, insbesondere durch die griechische Philosophie bedürftige Weisheit dem philosophischen Nachdenken zu Grunde zu legen. In dieser Bezeichnung und Festhaltung des Standpunctes der Glaubenswissenschaft stimmten die abendländischen mit den morgenländischen, namentlich alexandrinischen Lehrern vollkommen überein; aber diese ihnen gemeinsame Erkenntniß hatte bei jenen eine andere Folge, als bei diesen [1]). Die erstern hegten ein Mißtrauen gegen die Anwendung der Speculation auf den Glauben, sie forderten Glauben und nichts als Glauben, erinnerten den menschlichen Geist an seine Beschränktheit, sowie an die Geheimnisse der Offenbarung, warnten vor eitlen Grübeleien und vor den Irrgängen der philosophischen Dialektik, und wollten alle Streitfragen über das, was christliche Wahrheit und in welchem Sinne sie zu verstehen sei, lediglich durch Umfragen bei den apostolischen Kirchen, die im Besitz der ächten Schrift und Ueberlieferung der Apostel sich befinden, entschieden wissen. Die andern gingen über den gegebenen Glaubensinhalt hinaus, indem sie ihr philosophisches Nachdenken auf ihn richteten, und suchten die Irrlehren der Gnostiker auf demselben Wege zu widerlegen, auf welchem sie entstanden waren. Auch jene zwar wandten philosophisches Nachdenken und die Dialectik in ihren Streitschriften gegen die Gnostiker an, aber sie mochten diese Anwendung, erschreckt durch die großen Verirrungen der Gnosis, nicht im Grundsatz anerkennen; sie verwarfen die Philosophie und ihren Gebrauch in der Theologie lieber gänzlich, als daß sie sich auf Unterhandlungen mit ihr, deren Folge ihnen nach den gemachten

1) Die Belege zu diesem und dem folgenden finden sich in meiner Abhandlung: über Princip und Methode der speculativen Theologie. Quartalschrift, Jhg. 1841. 1. Heft. S. 13 ff.

Erfahrungen mehr als zweifelhaft erscheinen mußte, eingelassen hätten. So haben sie, wie man sagt, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet; sie verstopften die Hauptquelle der Irrthümer, welche die christliche Lehre gleich anfangs so sehr verunstalteten, schnitten sich aber eben damit auch den Weg zu einer wissenschaftlichen Verständigung über sie und zu ihrer wissenschaftlichen Durchführung gänzlich ab. Sie haben den Grund der Dogmatik als einer kirchlichen auf's klarste und überzeugendste herausgestellt, aber den Aufbau derselben auf diesem Grunde durch wissenschaftliches Nachdenken grundsätzlich nicht anerkannt, wohl aber factisch selbst nicht wenig gefördert. Die Alexandriner dagegen vernachläßigten das dogmatische Fundament, das sie grundsätzlich vollkommen anerkannten, thatsächlich sehr häufig, und ihre wissenschaftlichen Bestrebungen und Leistungen fallen weit mehr mit dem, was man christliche Philosophie nennt, als mit der Dogmatik zusammen. Auch trat bei ihnen das Verhältniß der Philosophie zur christlichen Offenbarung, für dessen Erforschung und Nachweisung sie sich doch sehr interessirten, nicht ganz klar und rein hervor, sondern es hat fortwährend den Anschein, als ob sie beide ganz auf dieselbe Linie stellten und in der Philosophie denselben Inhalt fänden wie in der Religion, nur hier ganz vollständig und ungetheilt, dort dagegen bloß bruchstückweise; so wie sie auch die Gnosis nicht selten als Auflösung des Unbegreiflichen und Geheimnißvollen in ein reines Wissen, und so den Glauben nicht als ihre beständige Voraussetzung und Grundlage, sondern nur als Ausgangspunct gefaßt zu haben scheinen. Auf diese Weise ist namentlich Origenes in Irrthümer verfallen, die er sicherlich vermieden hätte, wenn er über das Verhältniß der Philosophie zur Religion mit sich im Klaren gewesen wäre. In dem Geist und in der Richtung des abendländischen Dogmatismus sehen wir daher ein nothwendiges Gegengewicht gegen die ihrer Schranken sich nicht vollkommen bewußte, daher zuweilen ausschweifende Religionsphilosophie der Alexandriner [1]).

1) Vgl. Alzog, Universalgeschichte der christlichen Kirche. S. 176 ff. wo meine vorhin citirte Abhandlung in's Kurze gezogen ist.

Von andrer Art, aber nicht weniger wirksam für die Ausbildung einer wissenschaftlichen Erkenntniß der christlichen Wahrheit war die schon in den ersten Zeiten der nachapostolischen Kirche nicht seltene Erscheinung, daß heidnische Philosophen den christlichen Glauben annahmen, Männer, die im Drang nach Wahrheit alle Schulen der Philosophie durchwanderten und alle Weisheit der alten Religionen durchforschten, bis sie in der göttlich geoffenbarten Lehre des Christenthums Ruhe und Befriedigung für ihren Geist fanden und ihre Sehnsucht nach Wahrheit gestillt sahen [1]). Dahin gehören der Athenienser Aristides, Justin, Tatian, Pantänus, Clemens Alex. u. A. Von diesen Männern trugen manche noch als Christen ihren Philosophen-Mantel [2]) nicht zu eitler Schaustellung, sondern um sich der Welt als lebendige Zeugen der Einheit und Vereinbarkeit des Glaubens mit dem Wissen darzustellen, und als solche, die mit dem Glauben das Streben nach wissenschaftlicher Einsicht fortwährend verbinden. Sie brachten zwar das Verhältniß der Philosophie zur christlichen Religion nicht zur rechten Klarheit, und ihre Gnosis war deßhalb eine schwankende, nichts destoweniger aber war der von ihnen ausgehende Anstoß ein höchst bedeutender, und trug für die christliche Wissenschaft reiche Früchte. Ihre Anschauung von dem Verhältniß des Glaubens zum Wissen erscheint, wenn man sie gehörig zu sondern versteht von dem Beschränkten in der Form ihrer Darstellung, als eine sehr großartige. Die Philosophie und die griechische Philosophie war ihnen eins und dasselbe; als die wahre Philosophie galt ihnen das Wahre in den verschiedenen Systemen der griechischen Philosophen, ein Eklecticismus, dessen Grundlage der Platonismus war. Die Philosophie

1) Vgl. Semisch, Justin der Märtyrer. 1. Thl. 1. Abschnitt: Uebertritt des Justin zum Christenthume.

2) Von Justin ist dies bekannt aus seiner eigenen Schrift: dialog. c. Tryph. c. 1.; ebenso von Tertullian aus seiner Schrift: de pall. c. 6.; außer ihm noch Aristides nach Hieronymus (de vir. illustr. c. 20.), Heraklas, Presbyter zu Alex. nach Eusebius (Hist. eccl. lib 6. c. 19.), Gregorius Thaumat. nach Gregorius Nyss. (Opp. tom. III. p. 534.). Semisch, a. a. O. S. 23.

nun enthält nach ihnen die Wahrheit nur in Bruchstücken, nur einzelne Strahlen ihres Lichts, die christliche Religion dagegen enthält sie ganz und ungetheilt, das reine und volle Licht der Offenbarung des göttlichen Logos [1]). Nahmen sie so einen specifischen Unterschied zwischen der Vernunft und Offenbarungswahrheit nicht an, und stellten sie insofern die Vernunft zu hoch; so verbesserten sie dieses sogleich dadurch, daß sie behaupteten, die Philosophen seien, wo immer sie eine Wahrheit erkannt hätten, durch den göttlichen Logos erleuchtet gewesen, oder sie hätten das Wahre, das sich bei ihnen finde, aus den Schriften der alttestamentlichen Offenbarung entlehnt. Andrerseits scheinen sie die Vernunft auch wieder zu tief herabzudrücken, wenn sie behaupten, daß sie aus und durch sich, ohne die Erleuchtung des göttlichen Logos keine Wahrheit finden könne. Aber diese Erleuchtung erscheint doch nicht als dieselbe mit der, die den Propheten zu Theil geworden, sondern mehr als eine bloß natürliche Abhängigkeit der menschlichen Vernunft von der göttlichen, als ein Bedingtsein des in der Vernunft leuchtenden Lichts von dem Urlichte oder dem göttlichen Logos, der, wie Johannes lehrt, von Anfang an in der Welt, und das Licht der Menschen war. Nimmt man Alles dieses in Rechnung, so finden wir die richtige Ansicht von dem Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung festgehalten, und nur nicht adäquat vorgestellt und ausgedrückt. Diese ihre Ansicht ist der unmittelbare Ausdruck ihres eigenen geistigen Lebens und der Erfahrungen, die sie in Bezug auf die Wahrheit gemacht haben. Sie gingen von der griechischen Philosophie aus und wurden durch die verschiedenen Systeme derselben nur mehr oder weniger, von keinem aber ganz befriedigt, selbst von dem platonischen nicht, das ihnen als das wahrste gegolten [2]); die volle Befriedigung fanden sie erst im Christenthum. Daher erkannten sie in diesem die absolute und totale Offenbarung des göttlichen Geistes oder Logos, im Heidenthum nur eine particuläre und

1) Die Belege bei Semisch a. a. O. I. S. 126, 129. II. 161 ff.

2) Justin bezeichnet Plato als ὁ πρῶτος τῶν φιλοσόφων. Coh. ad. Graec. c. 12.

relative. Die Vernunftwahrheit ist ein Ganzes zwar, aber ein Ganzes niederer Ordnung, das System des subjectiven endlichen Geistes, die christliche Religionswahrheit ist das Ganze höherer Ordnung, das System der objectiven, unmittelbar göttlichen Wahrheit, in welchem das erstere vorausgesetzt und zugleich darin als abstractes Moment enthalten ist: diesen Gedanken haben sie vor Augen gehabt und auf die angegebene, ihrem Standpunct nächste und unmittelbarste Weise ausgedrückt. Bei der nicht abzuleugnenden Unklarheit in Betreff des Verhältnisses der Philosophie zur christlichen Religion und ihrer Quellen zu einander läßt sich ein fester dogmatischer Standpunct auch gar nicht erwarten. War schon durch die allgemeine Auffassung dieses Verhältnisses die nothwendige Sonderung des Philosophischen und Religiösen sehr erschwert, so wurde durch das apologetische Interesse, welches Justin und die ihm verwandten philosophisch gebildeten Christen der ersten Zeit verfolgten, und wodurch sie das Christenthum vor dem Heidenthum theils zu rechtfertigen, theils dasselbe diesem annehmbar zu machen strebten, die Vermischung beider Sphären noch mehr begünstigt. Dennoch fehlt die Scheidung nirgends ganz und eine eigentliche Vermischung ist bei ihnen nicht eingetreten. „Die Lehren Platos, sagt Justin, und der übrigen Philosophen sind nicht durchaus verschieden von Christus, aber auch nicht durchaus ähnlich, sowie auch nicht die der übrigen, der Stoiker, Dichter und sonstigen Schriftsteller" [1]); und an einer andern Stelle: „einige unserer Lehren haben wir mit den Dichtern und Philosophen, die bei euch in Ansehen stehen, gemein, andere tragen wir auf erhabenere und Gottes würdigere Weise vor" [2]). Und in der That finden sich ja zu allen geoffenbarten Wahrheiten Correlate in der menschlichen Vernunft, aber die Lehren der Offenbarung sind doch durchaus etwas anderes, viel concreteres als die der Philosophie. Auf diesem letztern Punct, der, wie man sieht, im Grundsatz so gut anerkannt war als jener, ist aber in der Ausführung nicht hinlänglich geachtet

1) Apol. II. 13.

2) Apol. I. 20. Semisch, II. S. 161.

worden, und konnte auch nicht wohl so streng darauf gehalten werden. Man wollte ja dem Heidenthum zeigen, diese und jene Lehre der christlichen Religion finde sich auch bei ihnen selbst, nämlich bei den erleuchtetsten und gebildetsten Männern des Heidenthums; und je mehr es gelang, dies nachzuweisen, desto mehr war der Zweck erreicht, das Christenthum vor dem Heidenthum gerechtfertigt und ihm annehmlich gemacht. Das apologetische Interesse also forderte es dringend, mehr die Einheit als den Unterschied hervorzukehren. Daß dabei zuweilen wirklich für identisch gehalten wurde, was doch specifisch verschieden ist, und daß namentlich das Eigenthümliche einer christlichen Lehre nicht hinlänglich zu seinem Rechte kam, kann und soll gar nicht geläugnet werden. So wurde besonders dem Origenes schon im Alterthum von Marcellus von Ancyra [1]) und Hieronymus [2]) Schuld gegeben, er habe den christlichen Dogmen platonische Lehren beigemischt, d. h. das eigenthümlich Christliche verkannt und an dessen Stelle ein bloß Philosophisches gesetzt. Wiewohl man nun gegen den Origenes vielfach zu weit gegangen ist, und dies besonders dem Hieronymus muß vorgeworfen werden, so kann man ihn doch von diesem Vorwurfe nicht ganz frei sprechen. Man denke nur an seine Lehre von der Präexistenz der Seelen und von der Seelenwanderung, auf die er geführt wurde bei seinem Versuch, christliche Religionswahrheiten zu erklären und begreiflich zu machen. Aber erst dem Rationalismus der neuern Zeit, dem die specifisch christlichen über die Vernunft hinausliegenden Lehren gar nichts, oder nur als zeit- und volksthümliche Formen der sog. ewigen Vernunftwahrheiten gelten, ist es beigefallen, von einem Platonismus der Kirchenväter ganz im Allgemeinen zu reden [3]), um auf diesem Wege, die eigene, dem christlichen Alterthum völlig fremde Absicht, das Christenthum auf bloße Vernunftwahrheit zu reduciren, möglichst zu fördern. Dieser Platonismus der Kirchenväter ist aber eine ebenso ungeschichtliche als unphilosophische Fiction [1]). Wie kann man Männern, die in aller Philosophie und in dem Besten, was sie darbietet, nur Bruchstücke der Wahrheit finden, die christliche Wahrheit dagegen für in sich vollendet und keiner andern bedürftig halten [2]), die nicht menschlichen Lehren sondern den göttlichen Glauben zu schenken angewiesen und entschlossen waren [3]), die nicht befriedigt durch die griechische Weisheit nur in dem christlichen Glauben volles Genüge fanden, — auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit zutrauen, daß sie das Christenthum durch Philosophie bereichern zu wollen im Stande gewesen wären? Aber zum Zweck der Erklärung, der Begründung und Vermittlung des gegebenen christlichen Inhalts konnten und mußten sie sich der Philosophie bedienen (formaler Gebrauch), und zwar am besten der platonischen, weil diese zugleich in inhaltlicher Beziehung am meisten Anknüpfungspuncte darbot (materialer Gebrauch der Philosophie). Was ihnen also begegnen konnte, das war in keinem Fall eine Erweiterung der christlichen Lehren durch die Philosophie, sondern im höchsten Falle eine Verengerung derselben auf die angezeigte rationalisirende Weise. Dadurch allerdings scheinen sie sich den Weg zur Ueberschreitung des Gebiets der Offenbarung und Hereinleitung der Philosophie in sie gebahnt zu haben, daß sie von der Ansicht ausgingen, die Philosophie habe in Allem, was sie Wahres enthalte, aus der Offenbarung geschöpft. Allein wenn sie in der Philosophie Neues, in der christlichen Religion nicht enthaltenes gefunden hätten, so hätten sie

1) Euseb. c. Marcell. 1, 4.

2) Ad Pammach. adv. error. Joan. Hieros. Tom. II. p. 115.

3) Die hierher gehörige Literatur findet sich bei Keil de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicas sententias theologiae liberandis, in seinen opuscul. acad. ed. Goldh. p. 444. seqq. Vgl. Semisch, a. a. O. II. S. 227 ff.

1) Selbst Petavius ist hierin zu weit gegangen. Vgl. de Trinit. I. c. 3. tom. II. de dogm. theolog. Alzog, Kirchengeschichte. S. 182.

2) Clem. Alex. stromat. I p. 318. seq. Quartalschrift, Jhg. 1841. 1. Heft. S. 15 ff.

3) Clem. Alex. stromat. VII. p. 757. Quartalschrift, a. a. O. S. 24. Just. dialog. c. Tryph. c. 48: *οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι.* Ibid. c. 80: *οὐκ ἀνθρώποις μᾶλλον ἢ ἀνθρωπίνοις διδάγμασιν αἱροῦμαι ἀκολουθεῖν, ἀλλὰ θεῷ καὶ τοῖς παρ' ἐκείνου διδάγμασιν.*

jene Ansicht gar nicht aufstellen können. Sodann ist diese Ansicht von der Harmonie der Philosophie mit der Offenbarung, auf welche hin sie beide mit einander in Verbindung brachten, nicht von der Philosophie sondern von der christlichen Religion aus gewonnen und festgehalten worden; demnach hatte nichts Philosophisches für sie einen Werth, was in der Religion nicht enthalten war, sondern Alles, was die Philosophie mehr und anders enthielt, galt ihnen als Irrthum oder als Verfälschung der Wahrheit.

Nach dieser Charakterisirung des Geistes und der Richtung der christlichen Glaubenswissenschaft von ihren ersten Anfängen im apostolischen Zeitalter an bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts, müssen wir den Blick noch einmal auf die äußern Impulse wenden, die dazu den Anlaß gegeben, und die Eigenthümlichkeit dieser ersten Versuche mitbestimmt haben. Der Judaismus und die orientalischen Religionen waren es, die sich im Gnosticismus in das Gewand einer dualistischen Philosophie gekleidet, auf das Christenthum geworfen, dasselbe nach sich umgebildet haben. Den Gnostikern fehlte die wahre Bekehrung, die gänzliche Sinnesänderung und Neuschaffung des Menschen nach dem Bilde dessen, der ihn geschaffen hat, Col. 3, 10. Eph. 4, 24., ihrer Wissenschaft aber die Gestaltung von innen heraus nach dem Princip und Maß der neuen christlichen Erkenntniß. Wie sie selbst nur den Namen der Christen trugen, so war auch ihre Wissenschaft nur äußerlich mit christlichen Anschauungen und Begriffen umkleidet, und verbarg unter dieser Hülle einen dem Christlichen fremden Geist und Inhalt. Es war nun nicht schwer, ihnen nachzuweisen, daß das Christliche an ihrer Wissenschaft theils nur äußere Maske, theils eine Carricatur der christlichen Wahrheit sei, und diesen Beweis führten vorzugsweise die abendländischen Väter, wie Irenäus, Tertullian u. A. Aber damit waren die Gnostiker weder vollständig noch auf die rechte Weise widerlegt. Denn die Gnostiker schlossen von der mit Recht vorausgesetzten Nothwendigkeit des Wissens auf die Wahrheit des von ihnen aufgestellten so lange, als nicht ein anderes Wissen des

christlichen Glaubens ihnen entgegengesetzt wurde. Wenn nun jene Väter bemerklich machten, das Wissen sei nicht nothwendig, ja sogar schädlich, indem es den Menschen leicht vom Glauben, der allein uns beseligen könne, abführe; so hatten sie insofern wohl recht, als von dem, was zur Seligkeit nothwendig ist, die Rede sein sollte; aber es war ihr Fehler, daß sie den weitern Gesichtspunct nicht faßten und gar nicht daran dachten, daß die Wahrheit auch noch eine andere Bestimmung habe, als uns selig zu machen (wiewohl dies die höchste ist), nämlich dem denkenden Geiste als Nahrung für seine zeitliche Ausbildung und Vervollkommnung zu dienen. Den Gnostikern gegenüber, die in der That ein den Glauben auflösendes und überflüssig machendes Wissen aufstellten, war es freilich nothwendig einerseits zu bemerken, daß nur der Glaube schlechthin nothwendig und für keinen überflüssig sei der das ewige Leben erlangen will, das Wissen hingegen dazu nicht erforderlich, und somit wenigstens nicht schlechthin oder für Alle nothwendig sei, andrerseits auf die Gefahr, durch das Streben nach dem Wissen vom Glauben abgeführt zu werden, aufmerksam zu machen. Auch war es ganz treffend, wenn gegen den gnostischen Hochmuth an die Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß überhaupt und besonders an die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung erinnert wurde. Allein immer blieb auf solche Weise die Hauptstütze des Gnosticismus, die mit Recht vorausgesetzte Zulässigkeit und wenigstens relative Nothwendigkeit des Wissens unerschüttert; es mußte ihm auch diese letzte Stütze genommen, sie mußte als die Krücke eines Hinkenden der Welt vor Augen gestellt werden, wenn der durch ihn verbreitete Wahn, als sei der Glaube nur die Stufe des Bewußtseins wie die Wahrheit für die Ungebildeten und Unwissenden ist, zurückgewiesen werden sollte. Dies konnte aber nicht anders geschehen, als durch den wirklichen Aufbau einer andern, der ächten Glaubenswissenschaft. Fand der christliche Geist hiezu schon in sich selbst eine Nöthigung, so konnte der äußere Anstoß, der von dem falschen Gnosticismus ausging, nur zur Beschleunigung und umfassendern Ausführung dieses unerläßlichen Werks beitragen.

Welches waren aber die geeignetsten und tüchtigsten Organe für diese Arbeit? Die Männer offenbar, welche mit der Wissenschaft der vorchristlichen Welt in die christliche herüberkamen und mit denen die griechische Philosophie so zu sagen christlich wurde. Wäre aber der Keim der Wissenschaft nicht im Christenthum selbst und im christlichen Geiste als ein lebendiger und befruchteter gelegen; so hätten sich heidnische Philosophen zum Christenthum gar nicht bekehren können.

Dieser selbe innere Trieb des christl. Geistes nach wissenschaftlicher Erkenntniß der Glaubenswahrheit ist als die eigentliche Ursache der Gründung christlicher Schulen nicht bloß für den gemeinen Unterricht im Glauben, sondern auch für den höhern, der eine Anleitung zur philosophischen Erkenntniß der christlichen Wahrheit bezweckte, anzusehen. Eine solche niedere und höhere Schule fand sich schon sehr frühzeitig in Alexandrien und es standen ihr der Reihe nach Athenagoras, Pantänus, Clemens, Origenes, Heraclas, Dionysius, Pierius, Theognostus, Serapion, Petrus Martyr, Didymus der Blinde und Rhodon in den ersten vier Jahrhunderten vor. Hier wurde Unterricht auch in der Philosophie, und zwar nicht bloß in der platonischen, sondern auch in der aristotelischen ertheilt, und dabei gewiß die übrigen Systeme nicht unberücksichtigt gelassen. Auch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Anwendung der Philosophie auf die christliche Wahrheit zum Zweck der christlichen Glaubenswissenschaft das Hauptaugenmerk des ganzen höhern Unterrichts war, eine Anwendung ganz in der Weise, wie wir sie in den Schriften des Clemens, Origenes u. A. finden. In Rom gründete schon Justin eine Schule, der nach ihm Tatian vorstand, über die wir aber keine genauern Nachrichten haben. Die von Origenes zu Cäsarea in Paläſtina gestiftete Schule, die Pamphilus mit seiner bedeutenden Bibliothek beschenkte und an welcher später auch Lucian wirkte, war mehr für das kritische und exegetische Bibelstudium bestimmt.

Diesem unmittelbaren Wirken für christliches Wissen in den christlichen Schulen müssen die durch die Angriffe der heidnischen

Schulen auf das Christenthum hervorgerufenen wissenschaftlichen Erörterungen über den christlichen Glauben an die Seite gestellt werden. So machte der Epicuräer Celsus um die Mitte des 2. Jahrhunderts in seinem λόγος ἀληθής geltend, das Christenthum fordere blinde Annahme von Dogmen, einen Köhlerglauben, und verstoße gegen das Princip aller vernünftigen Ueberzeugung, wornach man nur dasjenige glauben dürfe, was vorher durch Vernunftgründe als wahr erkannt sei [1]). Er kämpft mit stoischen und platonischen Lehren gegen die christlichen, vor Allem aber sucht er den Character des Stifters der christlichen Religion zu verdächtigen und seine göttliche Sendung zu bestreiten. Auf all dieses hat ihm Origenes geantwortet. Die Skepsis und Satyre des Lucian war wie gegen die heidnischen so zuletzt auch gegen die christlichen religiösen Ueberzeugungen gerichtet; ihm galt nämlich nichts für gewiß, als was sich durch sinnliche Erfahrung dem Bewußtsein darstellt, und Alles darüber hinausliegende als bloße Schwärmerei oder Aberglauben. Ein diesem geradezu entgegengesetzter Angriff ging von den Neuplatonikern aus. Diese suchten sich ebenso über das Sinnliche zu erheben und im Idealen zu schwärmen, als jener alles Ideale verspottete und dem Sinnlichen allein huldigte. Während dem Lucian Apollonius von Tyana ein gleicher Schwärmer war wie Christus, stellten die Neuplatoniker diesen Apollonius Christo zur Seite, um dem Christenthum die auf die Dignität seines Stifters gegründete Einzigkeit und Unübertrefflichkeit zu bestreiten; so Philostratus und Hierokles. Besonders war Porphyrius gegen das Christenthum aufgetreten und zwar wie alle Neuplatoniker mehr gegen die Geschichte, als die Lehre desselben. Die Tendenz der Neuplatoniker ging nicht dahin, dem Christenthum alle Wahrheit abzusprechen und dieselbe ausschließlich dieser oder jener heidnischen Religion beizulegen; nur die absolute Wahrheit, die es als göttliche in Anspruch nimmt und kraft welcher es sich nicht bloß über alle heidnischen Religionen, sondern auch über jede Philosophie erhebt, suchten sie ihm streitig zu machen. Ihnen galt als die

1) Origen. c Cels. lib. I. n. 9.

absolute Wahrheit ihre eigene Philosophie, eine Umbildung des Platonismus zu einem System, in welchem alle philosophische Wahrheiten der verschiedenen philosophischen Schulen wie in einem Brennpunct gesammelt wären. Diese eine Philosophie wußten sie zugleich ihrem Gehalte nach identisch mit allen Religionen, die sie ebenso zu einer innern Einheit durch Allegorisiren und Idealisiren zu verknüpfen strebten, wie die philosophischen Systeme. So erscheint der Neuplatonismus als Philosophie zu den verschiedenen Religionen, die christliche mit eingeschlossen, in einem ganz ähnlichen Verhältniß, in welchem die ersten christlichen Apologeten das Christenthum als Religion zu den philosophischen Systemen des Heidenthums erblickten. Sie setzten die absolute Wahrheit in ihre Philosophie, wie die Christen sie in ihre Religion gesetzt haben. Wie daher diese keinen durchgängigen Widerspruch gegen die heidnischen Philosophien erhoben, so verwarfen auch jene die christliche Religion nicht gänzlich; man findet deßhalb nicht nur christliche Elemente bei ihnen, sondern Amonius Sakkas und Porphyrius sollen selbst einst dem Christenthum zugethan gewesen sein. Die Parallele des Hierokles zwischen Apollonius von Tyana und Christus hat in der spätern Zeit Eusebius widerlegt. Gegen den Porphyr aber schrieb Methodius, Bischof von Olymp, ein eigenes Werk, das wir leider nicht mehr besitzen. Aber in den Schriften des Pseudodionysius Areopagita, von denen im 6. Jahrhundert zuerst Gebrauch gemacht wurde, finden wir den Neuplatonismus gegen ihn selbst gekehrt und seine besten Ideen im Geiste des Christenthums zu einer mystisch speculativen Theologie verarbeitet, aus welcher die spätere Mystik nicht nur, sondern auch die strenge Speculation fortwährend geschöpft haben.

Zu diesen die christl. Glaubenswissenschaft im Allgemeinen charakterisirenden geschichtlichen Daten sind nun diejenigen hinzuzufügen, welche die wissenschaftlichen Leistungen und Richtungen im Besondern und Einzelnen betreffen. Zu diesem Behufe müssen wir den Entwicklungsgang des kirchlichen Dogmas verfolgen, an welchen sie sich unmittelbar anschließen. Der dogmengeschicht-

liche Proceß nahm seinen Ausgangspunct von dem Glauben an die gottmenschliche Persönlichkeit Christi. Sehen wir davon ab, wie die Gnostiker und die auf sie gefolgten Manichäer von diesem Punkt aus ihre Systeme construirten, und wie ihnen von kirchlicher Seite entgegengearbeitet wurde (sofern sie für unsern Zweck in dem bisherigen hinlänglich berücksichtigt sind), so machte sich um die Mitte des 3. Jahrhunderts eine Häresie geltend, die auf das bloße Resultat angesehen als Fortsetzung des Ebionitismus im apostolischen Zeitalter betrachtet werden mag. Sie ging von der abstracten Einheit Gottes aus und hielt damit die Lehre von der göttlichen Würde Christi zusammen. Hiedurch war eine sowohl kirchlich-dogmatische als rein speculative Frage aufgeworfen. Die Häresie respectirte, wie das so ihre Art ist, das Dogmatische nur in so weit, als es das einseitig verfolgte speculative Interesse zuließ. Die Lehre von einer göttlichen Persönlichkeit außer oder neben Gott dem Vater schien ihr die Klarheit der Idee von einem Gott zu trüben und diese der Sphäre des begreifenden Erkennens gänzlich zu entrücken. Andrerseits war aber das christliche Bewußtsein zu berücksichtigen, welches Christus über das Gemeinmenschliche und Endliche weit hinaufhebt. Nur ein Zweig der Monarchianer, die Theodotianer und Artemoniten, repristinirten den alten Ebionitismus; sie läugneten das Göttliche in Christo geradezu, und zwar in Folge einer practischen Untreue, einer Verleugnung Christi in einer Verfolgung, die hernach damit beschönigt wurde, daß nur ein Mensch verläugnet worden sei, worin kein Schimpf liege. Erst später erklärte man auf dieser Seite die Erhebung Christi zur Stufe einer göttlichen Persönlichkeit neben Gott dem schlechthin Einen als ein Anstreifen an den heidnischen Polytheismus, wo nicht gar als wirklichen Rückfall in's Heidenthum. Die übrigen eben darum bedeutenderen Monarchianer suchten die Aussprüche des christlichen Bewußtseins so gut als möglich mit ihren speculativen Ideen zu vereinigen. Dazu führten zwei Wege: entweder hielt man das Göttliche in Christo für eine bloße wiewohl höchste Offenbarung Gottes in ihm (Sabellianismus), oder man behauptete, nicht eine göttliche

Person im Unterschied von einer andern, sondern Gott schlechthin, der einpersönliche, unterschiedslose Gott sei in Christo Mensch geworden (Patripassianer, Praxeas, Noëtus). Beidemal ist also der Unterschied in Gott als Vater, Sohn und Geist geläugnet, aber jedesmal auf eine andere Weise. Der Patripassianismus verwirft ihn geradezu und schlechthin, und ist insofern ganz abstracter Mondtheismus; der Sabellianismus dagegen läugnet ihn nur als einen im göttlichen An-sich liegenden, dem göttlichen Wesen immanenten Unterschied, um ihn auf einer andern, auf der der Welt zugekehrten Seite Gottes wieder aufzurichten. Das was wir die vor und unabhängig von der Welt in Gott an und für sich seienden göttlichen Personen nennen, gilt ihm nur als Personification der drei verschiedenen Beziehungen Gottes zur Welt oder seiner Manifestationen in ihr, der schaffenden, der erlösenden und der in der Gemeinschaft der Christen durch Heiligung sich bethätigenden Manifestation Gottes. Er hat also zunächst einen dualistischen Character, indem nach ihm Gott an sich weder Vater, noch Sohn oder Geist, sondern der in sich verschlossene, zurückgezogene, unnennbare ist; dieser Dualismus aber ist wieder zurückgenommen, wenn alles Göttliche in die Manifestationen Gottes in der Welt hineingelegt und Gott an und für sich, der über der Welt seiende Gott, nur als ein leeres Abstractum zurückgelassen wird. Von hier aus hat Gregor von Nazianz die Sabellianer des Atheismus beschuldigt, nicht als ob sie überhaupt keinen Gott, sondern weil sie keinen persönlichen Gott, keinen Gott der als Vater, Sohn und Geist in sich, vor und außer der Welt existirt, anerkennen, wogegen Neuere einen Pantheismus bei ihnen finden wollten [1]). Diese Form des Gedankens aber scheint mir etwas dem Sabellianismus ganz fremdes zu sein, dagegen dem Patripassianismus ganz nahe zu liegen, nur daß gewiß auch bei den Vertretern dieser Art von Monarchianismus eine mit Absicht und Bewußtsein aufgestellte pantheistische Weltansicht nicht vermuthet werden darf. In Bezug aber auf das

1) Möhler, Athanasius d. Gr. S. 322. Baumgarten-Crusius, Comp. d. Dogmengesch. S. 104.

religiöse Moment und das Interesse der christlichen Frömmigkeit kann der große Unterschied zwischen den beiden Formen des Unitarismus nicht unbemerkt bleiben, der darin besteht, daß der Sabellianismus die Dignität Christi in rationalistischer Weise herabdrückt, der Patripassianismus hingegen sie sozusagen überschätzt.

Es versteht sich wohl ganz von selbst, daß gegen diese Versuche, den christlichen Glauben in Bezug auf die Person Christi in Uebereinstimmung zu bringen mit der Idee der Einheit Gottes, oder vielmehr den christologischen Glauben aus dieser Idee zu begreifen, nicht bloß durch biblisch-traditionelle Nachweisung des christlichen Dogmas eingeschritten werden durfte, sondern daß man ihnen auf dem Felde der Speculation, das die Monarchianer betraten, und auf welchem sie ihre eigentliche Stärke hatten, folgen mußte. Die Kirche selbst konnte dies nicht; sie erkannte sich nur für berufen, wie Möhler sagt [1]), gläubig zu sein, den empfangenen Glauben weiter fort- und jeder werdenden Generation frisch einzupflanzen, dagegen ließ sie diejenigen ihrer Mitglieder gerne gewähren, welche mit reichem Talente begabt, den gegebenen Glauben zur Wissenschaft zu erheben strebten; nur sie als solche lehnte dieses Ansinnen, als ihrer göttlichen Bestimmung widersprechend, von sich ab. Unter denjenigen, welche gegen die monarchianischen Irrlehren besonders auch auf speculative Weise in die Schranken traten, ist vorzugsweise Tertullian, Origenes, Dionysius von Alexandrien und Dionysius von Rom zu nennen. Der erstre urgirte besonders den vor Allem wichtigen Umstand, daß es sich gar nicht darum handle, den christologischen Begriff aus der Idee der göttlichen Monarchie, oder überhaupt die Trinität aus der Einheit Gottes zu begreifen, sondern darum, beide im Glauben festzuhalten und so das Geheimniß des geoffenbarten göttlichen Wesens zu bewahren. Dionysius von Alexandrien aber erhob sich bis zu dem in formaler Beziehung höchsten Gedanken, daß von der abstracten Idee Gottes zu dem Unterschied in ihm und von diesem zur concreten Identität fortzuschreiten sei, oder,

1) Patrologie, herausgegeben von Reithmayr, I. S. 425.

wie er sich ausdrückte [1]): „wir erweitern die untheilbare Einheit in eine Dreiheit, und fassen die Dreiheit unverkümmert in eine Einheit zusammen." Indem man aber den Unterschied der Personen festzustellen und mit der Einheit des Wesens zu vermitteln suchte gegenüber dem Monarchianismus, bediente man sich häufig solcher Verstellungsweisen, die, wenn sie urgirt und als adäquate Vorstellungen genommen wurden, eine Subordination des Sohnes unter den Vater und des Geistes unter beide, d. h. eine wesentliche Verschiedenheit aller drei enthielten. Dionysius von Rom hat sich davor am meisten gehütet, Dionysius von Alexandrien dagegen am wenigsten; aber gerade bei diesem tritt es recht deutlich hervor, daß wenn man auch die Vermittlung des Unterschiedes mit der Einheit nicht anders zu erreichen wußte, als durch Aufstellung einer gewissen Subordination, darum doch der Glaube nicht aufgegeben und Christus nicht etwa auf die Seite der Geschöpfe oder auch nur in die Mitte zwischen Gott und die Welt gestellt, sondern immer schlechthin in das göttliche Wesen hineingenommen und als wahrhaft göttliche Persönlichkeit im Glauben festgehalten wurde. Erst Arius stellte dem Monarchianismus die zu dessen Bestreitung gebrauchte zu schroffe Trennung des Sohnes vom Vater als die wahrhafte Glaubenslehre auf; erst er übersah, daß die Subordination nur ein mangelhafter Vermittlungsversuch der Einheit Gottes mit dem Unterschied der Personen, eine dem Glaubensinhalt nicht adäquate, bloße Vorstellungsweise desselben sei. Wie die Monarchianer ein völliges Begreifen des Trinitätsverhältnisses anstrebend, und so lebhaft wie sie für die Aufrechthaltung der göttlichen Monarchie besorgt, blieb dem Arius, wenn er die sabellianische Auflösung des Unterschieds zwischen Vater und Sohn als zweier Subjecte mit den Orthodoxen verwarf, auch gar nichts anderes übrig, als die Trennung beider durch wesentliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater für den eigentlichen und absoluten Inhalt des Glaubens zu erklären. Jenes Streben des Arius, das Geheimniß des Glaubens aufzulösen und keinen der Vernunft unbegreiflichen Inhalt zuzulassen,

1) Bei Möhler, Athanasius, I. S. 109.

das er mit Sabellius theilte, ruhte aber bei ihm auf ganz andern Voraussetzungen, und wurde von ihm durch ganz andere Mittel durchgeführt. Er ging von der dualistischen Ansicht des jüdischen Alexandrinismus aus, daß Gott viel zu erhaben sei, als daß er unmittelbar mit der Welt in Verbindung treten, sie unmittelbar selbst schaffen könnte u. s. w. Als Gott die gewordene Natur erschaffen wollte, sagt er bei Athanasius [1]), da sah er, daß sie der lautern Hand des Vaters und der Erschaffung durch ihn nicht theilhaftig werden könnte; darum habe er zuerst nur einen Einzigen hervorgebracht, den Sohn oder das Wort, damit durch ihn als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt Alles geschaffen würde. Hiermit war sein ganzes System gegeben; ob es aber gerade auf diesem Wege entstanden ist, möchten wir nicht behaupten. Es findet sich noch eine andere, einfachere und dem ganzen Wesen des Arius näherliegende Entstehungsweise seines Systems, die wir für die ursprüngliche halten möchten, jene aber für eine erst hinzugekommene, secundäre Stütze desselben. Arius war nämlich ein einseitiger Verstandesmensch ohne alles speculative Talent, und seine ganze Schule characterisirt das Streben, in endlichen Reflexionsbestimmungen sich zu bewegen, selbst wo es sich von dem Unendlichen handelte. An die hergebrachten kirchlichen Ausdrücke und Bestimmungen, daß der Vater ungezeugt sei und den Sohn gezeugt habe, knüpfte er an, und raisonnirte nun etwa in folgender Weise: Es gibt zugestandenermaßen nur Ein absolutes Wesen; also ist nur Einer absolut, nämlich anfangslos, unendlich u. s. f. Ferner: wenn der Vater zugestandenermaßen ungezeugt ist, d. h. (nach Arius) unendlich, anfangslos ꝛc., und der Sohn nicht ungezeugt, sondern gezeugt, d. h. nicht anfangslos sondern anfangend; so haben sie nicht dasselbe Wesen, sondern sind verschiedener Natur. Endlich: wenn der Vater den Sohn gezeugt hat, so muß er vor dem Sohne und auch vor seinem Zeugungsacte sein; es gab also eine Zeit, wo der Sohn nicht war, und weiterhin eine Zeit, wo Gott nicht

1) Athanas. orat. II. contr. Arian. n. 24. Vgl. Alzog, Kirchengeschichte. S. 242.

zeugte, also auch nicht Vater war [1]). Abgesehen von der mißbräuchlichen Umdeutung der persönlichen Prädicate: ungezeugt und gezeugt — in wesentliche, wie unendlich und endlich, zeigt sich hier einmal die speculative Unfähigkeit, in dem Einen unendlichen Wesen Relationen, eine Unterscheidung ohne Theilung und Verminderung sich zu denken; sodann die unberechtigte unmittelbare Uebertragung des endlichen Verhältnisses von Vater und Sohn auf das absolute Verhältniß in Gott. Im Endlichen gilt es allerdings, daß Einer erst für sich selbst sein muß, ehe er Vater eines Andern wird, und daß der Vater früher ist, als der Sohn u. dgl.; aber von dem göttlichen Verhältniß kann unmöglich dasselbe gelten, da es ja ein wesentlich von jenem verschiedenes, kein zeitliches, sondern ein ewiges ist. Dies wollte der Bischof des Arius, Alexander, ausdrücken, wenn er sagte: „Der Sohn ist auf ungezeugte Weise bei Gott, er ist ewig gezeugt, er ist ungezeugt gezeugt" [2]).

Hier lag also die directeste Aufforderung vor, in das Gebiet der Speculation einzugehen, um den überlieferten Glauben gegen die Entstellungen einer gemeinen Verstandes-Dialectik zu schützen, und die Widersprüche von ihm abzuwenden durch Nachweisung des die entgegengesetzten Bestimmungen (der Einheit und des Unterschieds) in Eins zusammenfassenden Begriffs, welche ihm die arianische, in den Formen der Vorstellung und des reflectiren-

1) Die Belege findet man in den Briefen des Arius an Eusebius von Nicomedien (Epiphan. Haeres. LXIX. n 6. Theodoret. H. E. I. 4.), und Alexander von Alexandrien (Epiphan. l. c. n. 7. Athanas. de synodis. c. 16.)

2) Möhler (Athanasius, I. S. 202.) hat dies nicht recht verstanden, wenn er vermuthet, es liege hier eine Verfälschung der Worte des Alexander vor. Alexander faßt die Zeugung des Sohnes als einen ewigen Act, um dem Arius seine Consequenzen abzuschneiden, die alle auf dem Begriff der Zeugung als eines zeitlichen Vorgangs beruhten. Wenn er sagt, der Sohn sei ungezeugter Weise bei Gott, so ist dies keine Läugnung seines Gezeugtseins, sondern nur des zeitlichen Gezeugtseins; daher fügt er hinzu: er ist ewig gezeugt, ungezeugt gezeugt, d. h. ungezeugt im zeitlichen Sinne = geworden, gezeugt im absoluten Sinne = ungeworden.

den Verstandes hängen bleibende Dialectik aufgebürdet hatte. Zu gleicher Zeit mußte das Verkehrte und Falsche dieser Dialectik gezeigt werden, die, weil sie bei den Gegensätzen des reflectirenden Verstandes stehen blieb und nicht bis zur Einheit derselben im speculativen Begriff vordrang, ganz außerhalb des Mysteriums sich bewegte und ein glaubensloses, bloß verständiges Wissen des positiven Inhaltes suchte, eben darum aber nothwendig auch diesen Inhalt wesentlich modificirte und mit dem ihr angemessenen vertauschte. Wie Athanasius, Didymus, Basilius, die beiden Gregore u. A. im Orient, im Occident Hilarius von Poitiers, Ambrosius und Augustinus diese falsche Lehre und Wissenschaft bekämpft und widerlegt haben, können wir hier nicht im Einzelnen ausführen; aber das ist wohl ohne ausdrückliche Erinnerung klar, daß die Bemühungen von Männern mit solchen Kenntnissen in allen Zweigen der heiligen und profanen Gelehrsamkeit und von so hervorragenden Geistesfähigkeiten, wenn sie damit, wie die Angeführten, vollkommene Glaubenstreue verbanden, die mannigfachsten und reichsten Früchte für die dogmatische Wissenschaft zu Tage fördern mußten. Ebenso sei hier nur noch kurz erwähnt, daß zu derselben Zeit, zu welcher die von der Christologie aus- und zur Trinitätslehre zurückgegangene dogmatisch wissenschaftliche Bewegung durch die weitere Entwicklung der Lehre vom heiligen Geist aus Anlaß der Häresie des Macedonius ihrem Abschluß zueilte, die rein christologische Frage aufs Neue hervorgezogen und das Verhältniß des Menschlichen zum Göttlichen in Christo nach allen Seiten hin genauer bestimmt und festgestellt wurde. Veranlaßt durch Apollinaris, wurde in Verlauf dieser neuen Bewegung die nestorianische Trennung der beiden Naturen in Christo einer-, und die eutychianisch-monophysitische Vermischung derselben andrerseits, und diese sodann auch in ihren nähern Bestimmungen als Monotheletismus und Theopaschitismus auf dem kirchlichen und wissenschaftlichen Wege überwunden: Streitigkeiten, an welchen auch die abendländische Kirche unmittelbar Antheil nahm, während sie bald nach dem Anfang des 5. Jahrhunderts mit dem durch Pelagius

hervorgerufenen anthropologischen Kampfe beschäftigt war, der frühern novatianischen und donatistischen, die Lehre von der Kirche und damit zusammenhängende Gegenstände betreffenden Streitfragen gar nicht zu gedenken. Gegen Apollinaris war besonders noch Athanasius und dann Gregor von Nyssa thätig; später aber wandte auch Augustin sein Nachdenken diesem Gegenstande zu; gegen Nestorius wirkte vorzugsweise Cyrill von Alexandrien, gegen ihn und Eutyches der Papst Leo M., gegen die Monotheleten Sophronius, Erzbischof von Jerusalem, und besonders auch der gewandte Dialectiker Abt Maximus und seine Schüler. Mit dem sechsten allgemeinen Concil zu Constantinopel schließen diese christologischen Streitigkeiten.

Ehe wir auf die dogmatisch wissenschaftlichen Bestrebungen des Abendlandes, deren hauptsächlichster Gegenstand die christliche Anthropologie und Soteriologie ist, wie der der Orientalen die Theologie und Christologie, im Folgenden übergehen, haben wir vor Allem einer großen Veränderung in Bezug auf die Stellung der Philosophie zur Theologie zu gedenken. Bis auf die letzte Zeit des Arius herab war es hauptsächlich die platonische Philosophie, von der die Häretiker und die Orthodoxen, nur freilich in ganz verschiedener Weise, Gebrauch gemacht haben [1]). Mit dem 4. Jahrhundert kam die aristotelische Philosophie und Dialectik in Aufnahme. Haben die wiederholten Angriffe, welche vom Platonismus, besonders von dem Neuplatonismus auf das Christenthum gemacht wurden, zum Sturze dieser Philosophie viel beigetragen, so daß z. B. Justinian die Schule des Proklus zu Athen, der gegen das Christenthum geschrieben, geradezu schließen ließ (529.), so wurde die aristotelische Philosophie fortwährend in Alexandrien gelehrt. Im 6. Jahrhundert gewann sie an dem Alexandriner Joh. Philoponus einen ausgezeichneten Commentator und in der lateinischen Kirche an Boethius einen Uebersetzer. Auf den von beiden eingeschlagenen Wegen wurde dann fortgefahren, und so diese Philosophie immer mehr zugänglich gemacht, bis sie endlich in der folgenden Periode zu allgemeiner Anwendung in der Theologie kam. Aber wie von der platonischen, so wurde nun auch von der aristotelischen Philosophie nicht bloß der rechte, sondern auch ein schlechter Gebrauch gemacht. Unter denen, die des Mißbrauchs der aristotelischen Philosophie angeklagt wurden, begegnet uns zuerst Arius, dann die strengen Arianer Aetius und Eunomius und die Monophysiten. Es war die gemeine Verstandes-Dialectik, welche sich in den Categorien des reflectirenden Denkens herumtreibt und über sie zum eigentlichen speculativen Begriff gar nicht hinauskommt [1]). Andere, wie Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsvestia und Nestorius gingen von der durch Lucian in der antiochenischen Schule herrschend gewordenen bloß gramatisch-historischen Exegese im Gegensatz zu der alexandrinischen, nach einem höhern Sinn suchenden, dogmatisirenden Schrifterklärung aus und verbanden damit ihr flaches, einseitiges Verstandesraisonnement. So verdienstlich jenes exegetische Streben ist und so sehr es als die einzig wahre Grundlage aller Exegese anerkannt werden muß und auch allgemeine Anerkennung in der Kirche gefunden hat, in der Weise nämlich, wie Chrysostomus und Theodoret ihm huldigten; so war doch sein Zusammentreffen mit einer aller Speculation entfremdeten ja feindseligen bloßen Verstandesrichtung ein sehr unglückliches. Die arianische gemeine Verstandesdialectik war ganz geeignet, selbst den Pöbel damit anzustecken; und wenn die Arianer es nicht verschmähten ihre Disputirsucht selbst auf den Markt mitzubringen und bei jeder Gelegenheit preiszugeben, so konnte diese Folge gar nicht ausbleiben. Gregor von Nyssa schildert uns, wie sich damals Handwerker, Wechsler, Kleidertrödler, davongelaufene Sclaven mit der würdevollsten Miene zu Lehrern der Dogmatik aufwarfen, wie man kaum Geld wechseln, Brod kaufen, ein Bad bestellen

1) Wenn die Väter, wiewohl sie selbst die platonische Philosophie schätzten und benützten, gleichwohl häufig in bittern Klagen über sie sich vernehmen lassen, so galten diese immer dem schlechten Gebrauch, den die Häresie von ihr machte.

1) Die Belege findet man bei Petavius, de dogmat. theolog. Prolegom. cap. 3.

könne, ohne in philosophische Gespräche über das Gezeugtsein und Ungezeugtsein, die Unterordnung des Sohnes unter den Vater u. dgl. verwickelt zu werden [1]). „Dahin ist es gekommen, klagt Gregor von Nazianz, daß der ganze Markt von der Rede der Häretiker wiedertönt, daß jedes Gastmahl durch dieses Geschwätze bis zum Eckel verdorben, jede Festfreude dadurch in Trauer verwandelt und jede Trauerfeierlichkeit durch diese Zänkereien, als ein noch größeres Uebel, fast gemildert wird, daß selbst die Zimmer der Frauen, die Pflanzschulen der Einfalt, dadurch beunruhigt und die Blüthen der Bescheidenheit durch solche vorschnelle Ausbildung zum Disputiren geknickt werden" [2]). Wie ägyptische Landplagen seien über die Kirche hereingebrochen die schlechten aristotelischen Künste und die Gaukelspiele der platonischen Redefertigkeit [3]); bald komme es heraus, wie wenn es, um das große Geheimniß unsers Glaubens zu verstehen, nur eines kleinen Kunstgriffes bedürfe [4]). Nicht mit den aus den heiligen Schriften geschöpften Schätzen, bemerkt Cyrill von Alexandrien, sondern mit Aristoteles und dem aus ihm genommenen Wissen debutiren sie [5]), und Basilius wirft ihnen vor, daß sie mehr Technologie (Dialectik) als Theologie treiben [6]). Auch im Abendlande sprach man sich gegen den von den Arianern bis auf die Spitze getriebenen philosophischen und dialectischen Unfug sehr stark aus [7]); so ein gewisser Faustinus, Ambrosius,

1) Greg. Nyss. Orat. de deitat. fil. et spir. s. Opp. T. III. p. 466., bei Ullmann, Gregor von Nazianz. S. 159.

2) Orat. 27. n. 2. p. 488., bei Ullmann, a. a. O. S. 160.

3) Gregor. Naz. Orat. 26., bei Petav., a. a. O., c. 3. n. 6.

4) Gregor. Naz. Orat. 33.

5) Cyrill. thes. lib. II., bei Petav., a. a. O.

6) Bei Joan. Damescen. Eclog. Tit. 76.

7) Bekannt ist die Stelle des Tertullian (de praescript. Haeret. cap. 7.): Inferunt Aristotelem, qui illis Dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi versipellem, in sententiis coactam, in conjecturis duram, in argumentis operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit. Quid ergo, fährt er mit Bezug auf Col. 2, 8. fort, Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? quid

Hilarius, später Augustin [1]) u. A. Man verschmähte diese Künste, und selbst griechische Lehrer erinnerten an die einfache und ächte Lehrart in den heiligen Schriften [2]). Aber man erkannte auch den Nutzen und die Nothwendigkeit der Philosophie und Dialectik, wenn es auch nur wäre, um die Angriffe und Entstellungen der Wahrheit durch die Häretiker auf demselben Weg und durch dieselben Mittel, wie sie entstanden waren, abzuwenden [3]). Dem Basilius namentlich rühmt es Gregor von Nazianz nach, daß er ein sehr geschickter Dialectiker gewesen sei; von den beiden Gregoren, besonders dem von Nazianz, von Cyrill von Alexandrien u. A. läßt sich dasselbe sagen. Und die Dialectik dieser Männer wurde den Häretikern häufig so lästig, daß sie verlangten, man solle sie ganz aus dem Spiele lassen. Keineswegs, sagt Cassian; widerstreitet doch der Vernunft die Vernunftrede nicht; die Wahrheit tritt nur desto glänzender hervor je mehr sie ventilirt wird, und es ist doch besser, die Irrenden dialectisch zurechtzuweisen, als sie kirchlich verdammen [4]). Die Dialectik, sagt Arnobius [5]), hat das doppelte Geschäft, die Wahrheit als solche zu erweisen und das Nichtwahre zu widerlegen. Also nicht bloß zum Schutz der Wahrheit gegen Angriffe von Außen und zur Widerlegung des Irrthums, sondern auch

Haereticis et Christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis... Viderint, qui Stoicum et Platonicum et Dialecticum Christianismum protulerunt. Gleichwohl ist er selbst Dialectiker in hohem Grade und verschmäht auch die materiale Philosophie nicht.

1) Die Stellen bei Petav., a. a. O. §. 3. n. 7 u. 8.

2) Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz bei Petav., a. a. O. n. 6.

3) Clemens Alex., Basilius, Hilarius u. A., bei Petav., a. a. O., cap. 4. n. 7 — 9.

4) Casian. de incarnat. lib. I. c. 6: Rationi non obest sermo rationis, et semper veritas ventilata plus rutilat, meliusque est errantes disputationis curatione corrigi, quam censurae severitate damnari.

5) Bei Petav., a. a. O., cap. 4. n. 10: Dialecticum sophisma duas facies recipit: et ut verum probetur quod adstruitur, et non verum ex aliqua parte arguatur.

zu ihrer wissenschaftlichen Selbstdarstellung und zu ihrem Selbstbeweis ist die Philosophie und Dialectik nützlich und nothwendig [1]). Aber es ist eine verkehrte und falsche Wissenschaft, die nur das annehmen will, was durch Vernunftgründe einzusehen ist [2]), und die Christen, welche unbedingt dem sich offenbarenden Gott glauben und nicht erst nach Gründen und Beweisen forschen womit sie ihren Glauben rechtfertigen könnten, verdienen den Spott nicht, dem sie deßhalb bei den Heiden ausgesetzt sind [3]). Der Glaube ist ein Auctoritätsglaube [4]) und muß dem Wissen vorhergehen, er ist das Fundament, auf welchem die Wissenschaft sich erbaut, die Thüre, durch welche wir zu ihr eingehen [5]). Er allein

1) Clemens Alex., bei Petav., a. a. O., n. 11. und Augustin, de doctrina christ. lib. II. c. 31: Disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in literis sanctis sunt, penetranda et dissolvenda plurimum valet. Tantum ibi cavenda est libido rixandi et puerilis quaedam ostentatio decipiendi adversarium. Conf. ibid. c. 40; contr. Crescon. lib. I. c. 13., contr. Academic. lib. III. c. 13.

2) Augustin. serm. 147. de temp. In homine carnali tota regula intelligendi et consuetudo cernendi. Quod solent videre, credunt, quod non solent, non credunt. Hilar. de trinit. lib. 8. c. 1: Humana mens hoc solum sapit quod intelligit, et mundus hoc tantum quod potest credit, secundum elementorum naturas id tantum possibile existimans, quod aut videret aut ageret.

3) Origen. contr. Cels. lib. I. n. 9—11. Gregor. Naz. Orat. 4. n. 110. p. 138.

4) Cassian. de incarnat. lib. IV. c. 6: Sed rationem dicti quaeris? Non reddo. Interim Deus hoc dixit, Deus hoc locutus est mihi, verbum illius summa ratio est. Removeo argumenta, removeo disputationem. Sola mihi ad credulitatem sufficit persona dicentis.

5) Die Lehre des Clemens Alex., des Augustin u. A. hierüber siehe in meiner Abhandlung, Quartalschrift 1841. 1. Heft. Ambrosius sagt: Janua nostra fides est (in Psm. 116.). Cyrill von Alex. (comment. in Joan. lib. IV.), bemerkt zu der Stelle Joh. 6, 69. (wir haben geglaubt und erkannt, daß du Christus bist, der Sohn Gottes), das sei die rechte Ordnung, wo der Glaube früher sei als die Erkenntniß. Ebendaselbst (lib. IV. in Joan. cap. 4.), erklärt er weiter: Die Erkenntniß folgt auf den Glauben und geht ihm nicht vorher, nach dem Worte des Propheten (Jesai. 7, 9.): wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht

ist auch schlechthin nothwendig, und deßhalb Allen in gleicher Weise zugänglich, das Wissen dagegen nur Wenigen erreichbar, eben darum aber nicht schlechthin nothwendig. Nirgends, sagt Gregor von Nazianz, fände größere Ungerechtigkeit statt, als in unserm Glauben, wenn er bloß dem Gelehrten, dem Redefertigen und in logischen Beweisen Geübten zu Theil würde, die Menge aber wie des Goldes, Silbers und anderer kostbarer Dinge, so auch des Glaubens entbehren müßte [1]). Forsche nicht fürwitzig, sagt Derselbe, nach der Natur des Vaters, nach der Wesenheit des eingebornen Sohnes, nach der Würde und Kraft des Geistes, halte vielmehr fest an den Lehren, die dir durch Erziehung eingepflanzt sind; die wissenschaftliche Durchdringung überlasse den Weisern [2]). Besser ist ein Armer, der in seiner Frömmigkeit wandelt, ein in Rede und Erkenntniß Armer, der sich auf das einfache Wort stützt, und sich auf demselben wie auf einem leichten Kahn rettet, als der Thor, der ohne rechte Erkenntniß auf Wortbeweise vertraut und die Kraft des Kreuzes Christi, welche höher ist als alle Worte, zu nichte macht durch die Kraft, die in der Rede liegen soll, wo aber die Schwäche des Beweises zugleich eine Verminderung der Wahrheit ist [3]). Dem Inhalte nach aber verstanden die Väter unter dem Allen nothwendigen Glauben den allgemeinen Kirchenglauben, den aus der Schrift und Ueberlieferung geflossenen, von der Kirche ausdrücklich bezeugten Inbegriff christlicher Lehre, und unterschieden von dem einfachen Festhalten daran, dem unvermittelten Wissen desselben, das auf Nachdenken gestützte, vermittelte Bewußtsein von ihm. Jener Glaube als lebendiges wie im Geist so im Willen befestig-

zur Einsicht kommen. Wenn aber einmal der einfache, unbefangene Glaube in uns aufgerichtet ist, so wird auf dieser Grundlage die Erkenntniß allmählig aufgebaut, die uns zu dem christlichen Vollalter führt, zur geistigen Reife und Vollendung. Mehreres bei Petav., a. a. O., cap. 4. n. 14.

1) Gregor. Naz., Orat. 32. n. 25. p. 597., bei Ullmann, S. 309.

2) Gregor. Naz. Orat. 32. n. 21.

3) Derselbe, Orat. 32. n. 25., bei Ullmann, a. a. O.

tes theoretisches und practisches Wissen (daher auch πρᾶξις genannt), ist die Basis oder Vorstufe der Wissenschaft (πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας) [1]); den Inhalt der letztern aber, wiewohl er derselbe ist wie der des gemeinen Glaubens, nannten Einige im Hinblick auf seine nur Wenigen zugängliche Form ἀπόῤῥητα, μυστήρια im Unterschied von ἔκφορα [2]), oder δόγματα im Unterschied von κηρύγματα [3]), d. h. den kirchlichen Glaubenslehren, wie sie von Allen in der Form des gemeinen Bewußtseins festgehalten werden. Es sind dies, wie man sieht, dieselben Grundsätze, welche von Anfang an festgehalten und besonders in der orientalisch griechischen Kirche ausgebildet, hier aber, wie wir früher bemerkten, von Manchen in der Praxis überschritten wurden. Origenes namentlich, wiewohl er selbst die Grundsätze des christlichen Wissens ebenso bestimmt als richtig hervorhebt, hat der Speculation die Zügel frei schießen lassen, und wurde dadurch auf verschiedenen Puncten der christlichen Lehre zu Behauptungen geführt, die mit dem kirchlichen Glauben in offenem Widerspruch standen. Dahin gehören manche von seinen Aeußerungen über den göttlichen Logos, seine Lehre von einer unendlichen Reihe von Welten und der Präexistenz der Seele, von der Seelenwanderung, von der endlichen Wiederbringung aller Dinge und anderes. Aber Origenes setzte seine philosophischen Meinungen dem kirchlichen Gesammtglauben nicht entgegen, sondern hielt sie nur für Voraussetzungen oder Consequenzen desselben, welche die Kirche der Wißbegierde und dem Studium des Einzelnen anheimstelle; er wich im Glaubensbekenntniß von der Kirche nicht ab, sondern lebte in der vollsten Gemeinschaft mit ihr und war unter Verfolgungen und Mißhandlungen ein standhafter Bekenner ihres Glaubens [4]).

1) Gregor. Naz. Orat. 20. n. 12.

2) Gregor. Naz. Orat. 40.

3) Bassil. de spirit. sanct. c. 27. Vergl. hierüber Ullmann, Gregor von Nazianz, S. 312. Anm. 2. Die von Basilius und Gregor gebrauchte Bezeichnung jenes Unterschiedes ist ihnen eigenthümlich; namentlich aber weicht die des Basilius von dem hergebrachten Sprachgebrauch des Wortes δόγμα völlig ab. Vgl. ob. §. 7. S. 68 f.

4) Vgl. Vincent. Lirin. commonit. c. 23.

Origenes ist also ungeachtet seiner von der Kirchenlehre abweichenden Ansichten nicht das, was man einen Häretiker nennt. Andrerseits dürfen wir aber nicht weniger gerecht gegen diejenigen sein, welche ihn wegen seiner besonders in der Schrift περὶ ἀρχῶν niedergelegten Lehren bekämpften. Der Irrthum verdient keine Schonung, möge er vorgetragen werden von wem er will, wohl aber der Irrende; aber die Art der Verfolgung des Irrthums gegen Origenes war nicht immer die rechte, noch wurde stets das richtige Maß eingehalten. Schon zu seinen Lebzeiten fand Origenes einen Widersacher an seinem Bischof Demetrius, aber auch einen glänzenden Vertheidiger an seinem Schüler Gregorius Thaumaturgus; am Anfang des 4. Jahrhunderts bekämpfte ihn Methodius, Bischof von Tyrus; Pamphilus aber und später Eusebius von Cäsarea übernahmen seine Vertheidigung. Gegen das Ende desselben Jahrhunderts begann dann der Kampf auf's neue, und wurde nun mit großer Heftigkeit geführt. Epiphanius trat im Geist der frühern abendländischen Dogmatiker gegen die freie Richtung des Origenes auf, und Hieronymus, obwohl ein großer Verehrer des Critikers und Exegeten Origenes, hatte doch in seinem bekannten dogmatischen Eifer in ihm den Vorläufer des Arius und Pelagius gefunden. Andere gingen noch weiter. Das wäre aber sicherlich nicht so gekommen, wenn Origenes keinen Eusebius und Rufinus, und nicht noch schlimmere Vertheidiger und Lobpreiser gefunden hätte.

Bald nach dem Anfang des 5. Jahrhunderts tauchte im Abendland eine der arianischen verwandte Geistesrichtung in dem anthropologischen und soteriologischen Gebiete der christlichen Lehre auf. Die Lehre von der Sünde und der Gerechtigkeit, von der Freiheit und Gnade wurde bis dahin hauptsächlich nur gegen die Gnostiker und Manichäer ausdrücklich hervorgehoben, und zu diesem Behuf stets ein großer Nachdruck auf die freie That des menschlichen Willens, auf den Unterschied zwischen dem Natürlichen und Sittlichen, den jene ganz aufhoben, gelegt. In ähnlicher Weise erweiterte man auch früher kirchlicherseits den Un-

terschied zwischen Vater und Sohn, um die monarchianische Vermischung beider desto nachdrücklicher widerlegen zu können. Wie nun hierauf Arius dem Monarchianismus, das andere Extrem δογματικῶς entgegensetzte, von dem man vor ihm nur γυμναστικῶς und ἐριστικῶς Gebrauch gemacht hatte, so trat Pelagius dem Manichäismus mit einer Lehre entgegen, die wir zwar vor ihm theilweise bei vielen entschieden rechtgläubigen Lehrern als Waffe gegen den Gnosticismus und Manichäismus, oder als Erklärungsversuch, als Theorie, aufgestellt finden, die aber keiner als die ganze und eigentliche Wahrheit des christlichen Glaubens, sondern alle nur entweder als ein Moment und als bloß relative Wahrheit gegenüber von jenen Systemen, oder als bloße Theorie desselben geltend gemacht haben. Dieselbe exclusive Verstandesrichtung und dieselbe Unfähigkeit für alles speculative Denken, die wir bei den Arianern wahrnehmen, finden wir auch bei den Pelagianern als das eigentliche Prinzip ihres Irrthums und als das Maßgebende bei der Ausbildung und Gestaltung desselben. Die pelagianische Häresie ist deßhalb ebenso bastardartig wie die arianische, und kann ebenso wie diese als ein Schiffbruch am Glauben aus Mangel an Speculation erklärt werden. An sich ist sie weder rationalistisch, noch supernaturalistisch, sondern gewissermaßen beides zugleich. Aus dieser unentschiedenen Mitte mußten sie heraustreten und entweder mehr nach jener oder mehr nach dieser Seite hin sich realisiren. So finden wir es auch wirklich; der strenge Pelagianismus hat die positiv christlichen Elemente mehr und mehr ausgestoßen, der Semipelagianismus dagegen ist in Darstellungen aufgetreten, deren dogmatische Abweichung fast gleich Null ist, die aber ihrem Geist nach noch ganz entschieden außerhalb des kirchlichen Systems liegen. Aber, wie es Semiarianer gab, die sich nur nicht in den nicänischen Begriff der Homousie und in die athanasianische Auslegung derselben finden konnten, so gab es auch Semipelagianer, die sich nur an dem Begriff der Prädestination des Augustinus stießen, ohne im eigentlichen Glaubensbekenntnisse von der allgemeinen Kirche abzuweichen. Auch dies zwar erscheint als eine Folge des man-

gelnden speculativen Geistes, aber dieser Mangel hat hier so wenig eine wirkliche Alteration des Glaubens zur Folge, als ein von vornherein anderer Glaube jenes Mißbehagen an dem gedachten Begriffe erzeugte. Solche Ansichten muß man dulden und mit Namen verschonen, denen das Brandmal der Häresie aufgedrückt ist. Andrerseits darf man aber auch einen Athanasius oder Augustinus, weil sie die kirchliche Lehre bis zur äußersten Spitze des Begriffs und bis zu dem Puncte verfolgten, an den das andere Extrem unmittelbar anstreift, nicht des Ueberschreitens der Gränze beschuldigen und sie in eine Klasse werfen mit jenen, welche dieselbe wirklich überschritten und den Boden des Irrthums betreten haben. Beides geschah und geschieht fortwährend noch immer. Wurde bekanntlich mancher strenge Vertheidiger der nicänischen Homousie als Sabellianer bezeichnet, so war es besonders der heilige Augustin, der nicht nur von den Pelagianern des Manichäismus, sondern auch von den Semipelagianern des Prädestinatianismus bezüchtigt wurde. Auch diejenigen, welche bei ihm bloß im Einzelnen gewisse Extravaganzen finden wollen, gehen meistens zu weit und bedenken gar nicht, daß sie, das Einzelne im Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet, gar nicht vorhanden, jedenfalls aber durch den Geist des Ganzen hinlänglich gemildert sind. Die exclusive, abstracte Verstandesrichtung der Pelagianer liegt vollkommen am Tage; sie argumentirten: entweder ist der Mensch in sittlicher Beziehung unbeschränkt frei, oder er ist schlechthin unfrei, es gibt kein drittes; entweder Pelagianismus oder Manichäismus. Wenn der Mensch, sagten sie, das Gute nicht aus sich zu wollen und zu vollbringen vermag, sondern dazu einer fremden Beihülfe, der göttlichen Gnade bedarf, so ist er nicht mehr frei; denn die Freiheit besteht ja wesentlich in dem Vermögen oder Können des Guten und Bösen. Die göttliche Gnade, sofern man sie nicht in der Ausrüstung des Menschen mit der sittlichen Freiheit, in der damit ihm gewordenen Erhebung über alle übrigen Geschöpfe erblicken wolle, könne höchstens in einer äußern Beihülfe, wie das göttliche Gesetz und die göttliche Offenbarung, das Beispiel Christi und dergleichen be-

stehen, wodurch dem Menschen das Wollen und Thun des Guten erleichtert werde. Nehme man die göttliche Gnade als absolute Bedingung des Guten, so sei die Freiheit als schlechthinige Möglichkeit desselben ebenso aufgehoben, wie wenn man sie als Ursache, als innere Einwirkung und Bestimmung des Willens fasse, da dieser dann nicht mehr ein aus sich selbst sich bestimmender und somit freier, sondern ein fatalistisch regierter sei. Ist aber die göttliche Thätigkeit dem Menschen bloß äußerlich und ohne unmittelbaren Einfluß auf den Willen, seine Beschaffenheit und Thätigkeit, so kann noch viel weniger von einem Menschen wie Adam ein innerer Einfluß auf die Beschaffenheit und Thätigkeit unsers Willens abgeleitet werden. Hiernach fehlt den Pelagianern der speculative Begriff einer bedingten Freiheit, einer auf Abhängigkeit beruhenden Selbständigkeit; sie trennen den Menschen von Gott, indem sie ihn nur im Schöpfungsact schlechthin abhängig von ihm denken. Ebenso trennen sie den einzelnen Menschen vom Ganzen oder von der Gattung, weil sie den speculativen Begriff des Gattungsmenschen und der Abhängigkeit des Einzelnen von ihm unbeschadet seiner eigenen Selbständigkeit (Individualität und Persönlichkeit) nicht kennen. Das Erstere hat ihnen Hieronymus kurz aber treffend nachgewiesen; beides ist von Augustin nach allen Seiten hin thetisch und antithetisch erörtert worden. Diese speculativen Begriffe sind die eigentliche Spitze, auf welche alle wissenschaftlichen Erörterungen auf diesem Gebiete hinauslaufen, und man sieht schon hieraus, von welch hoher Wichtigkeit für die Wissenschaft des Glaubens die Bekämpfung des Pelagianismus sein mußte. Das Denken der Pelagianer war ein abstract verständiges. Es ist wahr, wenn der Mensch das Gute oder Böse in keinem Sinn kann, so ist er nicht frei; denn die Freiheit ist wesentlich das Vermögen des Guten und Bösen. Aber dies ist nur eine abstracte Wahrheit, nur ein Moment des concreten Freiheitsbegriffs. Der Mensch ist als ein sittlich freier nie und in keinem Moment seines Lebens bloß in dem Zustand des Könnens oder des Wahlvermögens zwischen gut und bös, sowie er nie ohne dieses Können und dieses Wahlvermögen ist, sondern entweder ist die Kraft des Guten in ihm überwiegend oder die des Bösen, d. h. er ist überall sittlich entschieden, entweder gut oder bös (im Ganzen nämlich), ohne daß jedoch die unterliegende Potenz (Möglichkeit) aufgehoben, vernichtet wäre; denn sobald dies wäre, so würde er nicht mehr frei sein, so würde er das Gute oder Böse thun, weil er müßte oder seine Natur es so mit sich brächte. Das allem unserm eigenen Thun zuvorkommende Ueberwiegen des Guten oder Bösen in uns, diese Inclination des Willens nach einer Seite hin gehört ebenso zum Wesen der sittlichen Freiheit wie das Wahlvermögen. Denn wenn sie nicht im Willen läge, so würde er gar nicht zur Handlung, zur Entscheidung für das eine oder andere kommen; oder man müßte die sittliche That als ein völlig grundloses, schlechthin willkührliches Thun fassen und eben darein die Freiheit des Willens setzen, wie es die Pelagianer gethan haben. Wäre aber andrerseits das Wahlvermögen durch jene Inclination statt nur modificirt vielmehr in seinem Wesen aufgehoben, so könnte die auf dem Grund derselben erfolgende Entscheidung des Willens keine freie sein. Die christliche Lehre nimmt daher nur eine Modification des Wahlvermögens durch die dem eigenen Thun vorausgehende Inclination des Willens an, und führt sie als Inclination zum Guten auf die göttliche Gnade, als Inclination zum Bösen auf die adamitische Sünde zurück. Wird nun von dieser Sünde und ihrer Wirkung ausgegangen und gelehrt, daß dem Menschen die Gnade Gottes schlechthin nothwendig sei, damit der durch Adam herbeigeführte Sündenhang nach dem was an ihm sittlich bös ist aufgehoben und in Gesinnung und Handlung überwunden werde; so wird freilich in dieser Beziehung, nur relativ also, zugleich gesagt werden müssen, der Mensch könne das Gute aus sich selbst nicht. Inwiefern aber der Mensch auch im Zustand der adamitischen Sündenknechtschaft fortwährend sittlich frei, und deßhalb für Alles was er Böses thut, persönlich verantwortlich ist, so wird nicht gesagt, er könne das Gute aus sich schlechthin nicht [1]).

1) Die scholastischen Theologen sagten: der Satz, der Mensch kann das Gute aus sich wollen, ist in sensu diviso wahr, in sensu composito aber falsch, d. h. er enthält nur eine abstracte Wahrheit.

Man sieht, wie intricat dieser Gegenstand, und wie schwer es ist, die sich entgegenstehenden Bestimmungen der Wahrheit gemäß, d. h. so auszugleichen, daß keine in der andern völlig aufgelöst wird. Die Pelagianer haben sich die Sache sehr leicht gemacht. Ohne Respect für das Geheimniß des Glaubens stellten sie einen Inhalt auf, der das Unbegreifliche des Christlichen nicht mehr an sich hat, indem sie die eine von den beiden Positionen desselben geradezu läugneten. Sie haben die göttliche Gnade als schlechthinige Bedingung und Ursache des Guten und die adamitische Sünde als Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit fallen lassen, und den Menschen isolirt von Gott und dem Ganzen der Menschheit wie er als Einzelner der oberflächlichen Erfahrung erscheint genommen, nämlich als mit der unter allen Umständen sich gleichbleibenden Kraft des Guten und Bösen ausgerüstet, durch die allein er, wie von Anfang an so noch jetzt, nun das Gute thut oder das Böse, nun das Böse oder das Gute, nach der unbegrenzten Willkühr seines Willens. Das ist die Seichtigkeit und der Leichtsinn des pelagianischen Rationalismus. — Doch des Leichtsinns scheint man die Pelagianer nicht anklagen zu können, denn sie haben sich viel zu gut gethan auf ihren sittlichen Ernst und ihre strenge Moral. Aber diese Moral erscheint bei ihnen mindestens ganz einseitig, und weil des eigentlichen religiösen Moments entkleidet in der That doch leichtfertig. Pelagius meinte, die kirchliche Gnadenlehre trete dem practischen Christenthum hemmend in den Weg; wenn man einem sage, er könne das Gute nicht aus sich selber, so entmuthige man ihn, und ein solcher, der gar keine Hoffnung auf Erfolg habe, werde schon den Versuch unterlassen, nach dem Guten auch nur zu ringen. Deßhalb ärgerte er sich an dem augustinischen Ausspruch: da domine, quod jubes, et jube, quod vis, als einer der Sittlichkeit gefährlichen Lehre. Auf dieses practische Moment mochte Pelagius das größte Gewicht legen; aber, was daran nicht bloßer Mißverstand ist, das reducirt sich ganz auf die schon angegebene extreme Gegensätzlichkeit gegen den Manichäismus und auf seine abstracte exclusive Verstandesrichtung. Wenn von der göttlichen

Gnade die Rede ist und der Mensch aufgefordert wird im Bewußtsein seiner eigenen Unzulänglichkeit sich ganz an Gott und an den Erlöser hinzugeben, Gott um seinen Beistand anzuflehen u. s. f., kurz, wenn es sich um Erweckung und Belebung der religiösen Gesinnung handelt, dann muß man freilich mit dem Herrn den Menschen zurufen: „ohne mich könnt ihr nichts.“ Wenn es sich aber darum handelt, den Menschen zu sittlicher Thätigkeit, zum Streben nach dem Guten und zum Kampf gegen das Böse anzufeuern, so wird man ihm sagen, daß dem angestrengten ernsten Willen der Erfolg nicht entstehen und der Beistand Gottes nicht entgehen werde. Diese beiden Lehren widersprechen sich nicht, wie Pelagius glaubte, sondern ergänzen sich zur Einheit in dem Begriff des sittlich religiösen Wesens und Lebens. Die Religiosität ist die Basis und der Gipfel aller wahren Sittlichkeit. Sittlichkeit ohne Religiosität ist, wie die Liebe ohne den Glauben, und Religion ohne Sittlichkeit, wie der Glaube ohne die Liebe. —

Der häretische Semipelagianismus hat die Voraussetzungen und Consequenzen des Pelagianismus in allen Hauptpunkten fallen lassen, und die durch Adam auf alle Menschen übergegangene Sündhaftigkeit, so wie die schlechthinige Nothwendigkeit der Erlösung und Rechtfertigung des Menschen durch innere Gnadenwirkung anerkannt, dagegen den Begriff der zuvorkommenden Gnade und die daraus folgende unbedingte Prädestination verworfen. Die zuvorkommende Wirksamkeit der Gnade, d. h. die Gnadenthätigkeit als absolute Bedingung und Ursache unserer Willensthätigkeit, schien ihnen die Freiheit des Willens wesentlich zu gefährden; denn sie faßten principiell die Freiheit ganz wie die Pelagianer und glaubten, daß wenigstens für den Anfang des guten Werkes, welcher nach ihnen in der Geneigtheit des Willens zum Glauben (credulitatis affectus, initium fidei) besteht, jede Ursache außerhalb des Willens als den Willen hiezu erst bestimmend nicht dürfe oder doch nicht müsse angenommen werden. Die Gnade war ihnen deßhalb nur die göttliche Kraft, durch welche das vom Menschen ausgehende, aber hier freilich noch schwache Streben stark, der gute Wille,

dem die Kraft des Vollbringens fehlt, zur energischen Thätigkeit gebracht, überhaupt der unvollkommne Anfang zum vollkommnen Ende geführt wird. Sollte nun dieses ein wirkliches Eingreifen der göttlichen Thätigkeit in den menschlichen Willen und keine bloß äußerliche Imputation sein, nach dem bekannten Satz: Gott sieht den Willen für das Werk an, sollte die göttliche Gnadenthätigkeit nicht in einer bloßen Aufmunterung des menschlichen Strebens durch die verschiedenen Mittel der erziehenden göttlichen Providenz und eine Belohnung desselben im jenseitigen Leben, sondern wie die Semipelagianer doch meinten, eine wirkliche Einwirkung auf unsern Willen sein; so kehrte die ganze Schwierigkeit wieder, um deren willen sie den Begriff der zuvorkommenden Gnade abgelehnt hatten. Sobald man eine innere Einwirkung Gottes auf unsern Willen zugibt, was sie nicht leugnen mochten um nicht in den baaren Pelagianismus zurückzufallen, so bestimmt sich diese Einwirkung ganz von selbst als eine unserer Thätigkeit in ihrem zeitlichen Anfang wie nach ihrem ganzen Verlauf und während ihrer ganzen Dauer zuvorkommende, d. h. nicht bloß als gratia praeveniens, sondern noch weiterhin als donum perseverantiae usque ad finem. Auch diesen Begriff hatten sie bestritten und dabei nicht bedacht, daß dieses Verleugnen der so zu sagen peripherischen Punkte der göttlichen Gnadenthätigkeit diese selber sofort ganz aufhebe. Die Bestreitung der unbedingten Prädestination zum Guten aber war nur die klare Consequenz aus diesen Prämissen, und umgekehrt führte die Voraussetzung, daß es eine unbedingte Prädestination nicht gebe, nothwendig zur Folgerung, daß es auch eine gratia praeveniens und ein donum perseverantiae nicht gebe. Woran es den Semipelagianern fehlte, liegt hiernach vor Augen; sie vermochten nicht zu den äußersten Bestimmungen des Begriffs der bedingten Freiheit, von welcher die kirchliche Gnadenlehre nur die concrete Gestaltung ist, und den man im gläubigen Anschließen an sie unmittelbar festhält, denkend sich zu erheben. Mochten sie nun doch auf das Nachdenken über den Glauben und auf die dadurch bedingte Erkenntniß desselben nicht verzichten, so blieb

nichts andres übrig, als an dem Glaubensinhalt diejenigen Veränderungen vorzunehmen, durch welche er mit ihrem Denken in eine für sie befriedigende, in der That aber nur scheinbare Uebereinstimmung gebracht wurde. Für den Standpunkt der denkenden Reflexion über den Glauben, auf welchem die Semipelagianer sich bewegten, erschien der strenge Augustinismus eine freiheitsläugnerische, absolutistische Lehre zu sein. Daher kam es, daß die Semipelagianer diese Lehre, den Prädestinatianismus, schon lange zuvor, ehe auch nur einer daran dachte, ihn zu seinem Glaubensbekenntniß zu machen, nach seinen wesentlichen Zügen dargelegt; er war das Bild, das sie sich von dem strengen Augustinismus entwarfen, sei es nun, daß sie diesen wirklich so verstanden (die adrumetinischen Mönche), oder aber in ihrem Partheieifer durch Consequenzmacherei also verdreht haben. Das so bloß vorgespiegelte Bild des Augustinismus wurde später für das ächte genommen, im 6ten Jahrhundert von dem Presbyter Lucidus, im 9ten von dem Mönch Gottschalk, im 16ten von sämmtlichen Reformatoren und im 17ten von Jansen. Sie alle theilten die einseitig verständige Auffassung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade mit den Semipelagianern, aber indem sie auf eine Vermittlung des gegebenen Glaubensinhaltes durch das vernünftige Denken und eine Versöhnung beider mit einander gerne verzichteten, und andrerseits durch eine Art von frommem Fanatismus für die der Vernunft feindseligste, härteste und schroffste Lehre zum voraus gestimmt waren; so nahmen sie unbedenklich jenes Trugbild für die ächte augustinische Doctrin und machten den Prädestinatianismus zum wirklichen Inhalt ihres christlichen Bewußtseins. Nahmen sie also die gratia praeveniens, das donum perseverantiae und die praedestinatio absoluta unweigerlich aber zugleich auch so an, daß damit die Freiheit aufgehoben war; so bezeichneten sie ihrerseits diejenigen als Semipelagianer, welche mit jenen Begriffen den der Freiheit verbanden und die Selbstthätigkeit des Menschen als wesentlich und von entscheidendem Einfluß auf die sittliche Beschaffenheit und das dereinstige Loos desselben betrachteten: die katholische Lehre er-

klärten die Prädestinatianer für semipelagianisch, wie die Pelagianer sie sogar als Manichäismus verschrieen.

Auch hier mußte demnach der kirchlichen Thätigkeit und der positiv dogmatischen Beweisführung eine Wissenschaft zur Seite gehen, welche theils die Einseitigkeit und Halbheit des häretischen Denkens nachzuweisen, theils auf selbständige Weise den christlichen Glaubensinhalt zu dem erst im speculativen Begriff sich abschließenden Wissen fortzubestimmen hatte. Unter denjenigen nun, welche nicht nur als ausgezeichnete Organe der kirchlichen Thätigkeit und als positive Dogmatiker sich erwiesen, sondern auch an der bezeichneten wissenschaftlichen Aufgabe mit bedeutendem Erfolg arbeiteten, ist außer dem hl. Hieronymus ganz besonders der hl. Augustin mit seinen Schülern, Prosper, Hilarius und Fulgentius v. Ruspe aufzuführen. — Augustin selbst wurde, nachdem er sich vergeblich in der Philosophie der Alten umgesehen um den königlichen Weg zur Wahrheit zu finden, von den Manichäern angezogen, welche über die verschiedenen, durch das Christenthum aufs neue angeregten speculativen Fragen, namentlich über den Ursprung des Bösen in der Welt, eine das wissenschaftliche Denken vollkommen befriedigende Auskunft zu geben versprachen. Er sah aber bald ein, daß ihn die Manichäer nur mit leeren Versprechungen hinhielten, und suchte deßhalb, indem er sich immer mehr von ihnen zurückzog, aufs neue und zwar im Christenthum selbst den Weg zu entdecken, der ebenso sehr dem Interesse, das der ganze Mensch an der Wahrheit nimmt, als dem besondern Bedürfniß des denkenden Geistes zu genügen geeignet wäre. Dieses unabläßige, mit seiner Bekehrung gleichen Schritt haltende Suchen und Forschen wurde endlich mit einem glücklichen Erfolge gekrönt. Er fand, daß es keinen heilsamern Weg zur Wahrheit gebe, als denjenigen, den die katholische Kirche vorschreibt und befolgt, nämlich vom Glauben an die göttlich geoffenbarte und in der katholischen Kirche ganz und lauter forterhaltene Wahrheit aus- und zum Wissen fortzugehen. **Sequere viam catholicae disciplinae, quae ab ipso Christo per Apostolos ad nos**

usque manavit et ab hinc ad posteros manatura est [1]). Der erste Versuch, den er von diesem Standpunkt aus machte, galt den Manichäern, die er fortan in verschiedenen Schriften auf das glänzendste widerlegte und zwar nicht nur in ihren einzelnen, von der kirchlichen Lehre abweichenden Ansichten, sondern auch in dem von ihnen aufgestellten, dem katholischen entgegengesetzten Princip, nämlich nichts zu glauben auf bloße Auctorität hin, sondern Alles erst zu erforschen und nur auf überzeugende Gründe hin etwas anzunehmen [2]). Demnächst nahmen seine wissenschaftliche Thätigkeit die Pelagianer in Anspruch, die dem Manichäismus das entgegengesetzte Extrem entgegenstellten. Hatte er nun gegen die Manichäer die sittliche Freiheit und das sittliche Gebiet überhaupt als ein über das Natürliche hinausliegendes, in der Selbstmacht des menschlichen Willens begründetes zu vertheidigen, so war es seine Aufgabe gegen die Pelagianer das, was gleichsam das Natürliche am Sittlichen ist, den Einfluß der Sünde des Stammvaters auf seine, durch die Einheit des Ursprungs und der Natur mit ihm verbundenen Nachkommen, und die Abhängigkeit des menschlichen Willens in allem Guten von der göttlichen Gnade, also überhaupt die Bedingtheit desselben, seine auf Abhängigkeit beruhende sittliche Selbständigkeit geltend zu machen gegen eine abstraete Freiheitslehre und den Begriff einer uneingeschränkten Willkühr des menschlichen Willens. So war Augustin, wie kein Anderer vor und nach ihm in die Mitte gestellt zwischen die ausgeprägtesten Extreme der christlichen Wahr-

1) August. de utiltiat. cred. cap. 8. n. 20. Die weiter hieher gehörigen Belege aus Augustin findet man in meiner Abhandlung über Princip und Methode der speculativen Theologie. Quartal-Schrift 1841. S. 34 ff.

2) Dasselbe Princip, womit auch Celsus den Auctoritätsglauben der Christen bekämpft hat (s. ob. S. 187.). Dieses Princip alles Rationalismus führt sich bis auf Plato zurück, welcher bei Clemens von Alexandrien (Stromat. I. p. 290.) erklärt: *ὡς ἐγὼ τοιοῦτος, ὁποῖος οὐδενὶ ἄλλῳ, ἢ τῷ λόγῳ πείθεσθαι, ὃς ἂν μοι σκοπουμένῳ βέλτιστος φαίνοιτο.* Clemens zwar rühmt selbst diese Sentenz als eine wahrhaft göttliche, aber auf eine ganz unverfängliche Weise; es schicke sich nicht, meint er, mit Unwahrem behafteten Meinungen sich blindlings hinzugeben.

heit, eben dadurch aber in der Lage, die christliche Wahrheit, um die es sich hier handelte, auf die allseitigste und schärfste Weise zur Darstellung zu bringen. Aber nicht bloß auf diesem Gebiete, sondern fast in allen Theilen der christlichen Glaubenslehre, namentlich auch in der Theologie (im engern Sinne) hat er mit seinem durchdringenden Geist und seinem treuen Glaubenseifer Ungewöhnliches geleistet: er ist der größte Dogmatiker der ganzen alten Kirche, jedenfalls aber der, welcher durch sein alle andern überragendes Ansehen den größten Einfluß auf die dogmatische Wissenschaft des Abendlandes ausgeübt hat. In der abendländischen Kirche hat nach ihm nur Thomas von Aquin einen dem seinigen sich annähernden Einfluß dadurch gewonnen, daß er sich, mit der Wissenschaft seiner Zeit mehr und besser als irgend ein Anderer ausgerüstet, auf die Schultern des Augustinus stellte. Das will der alte Spruch besagen: cor Augustini migravit in Thomam.

Es ist leicht begreiflich, warum es in der ganzen ersten Periode zu keinem irgend vollständigen und gleichmäßig durchgearbeiteten System der Glaubenslehre gekommen ist. Die in dieser Zeit vorherrschende Dogmenbildung und wissenschaftliche Erörterung des Einzelnen ließen diese Aufgabe in den Hintergrund treten, und erst in der folgenden Periode findet sie ihre natürliche Stelle. Dennoch fehlte es auch in der ersten nicht ganz an systematischen Versuchen und systemartigen Bearbeitungen des dogmatischen Stoffes. Zu jenen gehört vorerst die Schrift des Origenes περὶ ἀρχῶν (de principiis) [1]), von den Grundsätzen der christlichen Lehre [2]). Im prooemium stellt

1) Leider nur in der gewiß vielfach entstellenden Uebersetzung Rufins, einige Bruchstücke ausgenommen, vorhanden.

2) Nach Einigen hätte man unter ἀρχαί die realen Urgründe, und zwar die göttliche Trias zu verstehen; dann wäre schon in dem ersten Versuche eines Systems der Dogmatik der trinitarische Gottesglaube als das organisirende Prinzip zu Grund gelegt. Vgl. Baumgarten-Crusius, Compendium der Dogmengeschichte S. 71. Ritter (Geschichte der christlichen Philosophie. I. Bd. S. 471) entscheidet sich, wie mir scheint

Origenes den Grundsatz auf, daß nur das als Wahrheit zu glauben sei, was in keinem Stück von der kirchlichen und apostolischen Ueberlieferung abweicht [1]). Deßhalb gibt er vor Allem den christlich-kirchlichen Lehrbegriff nach seinen Hauptsätzen an, oder, wie er es nennt, die praedicatio ecclesiastica per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens [2]). Denn, sagt er, da Viele, welche an Christum zu glauben bekennen, nicht bloß in kleinen und geringfügigen Dingen, sondern auch in den größten und wichtigsten abweichende Ansichten hegen, so ist es nothwendig, vor Allem hierüber eine feste Richtschnur oder deutliche Regel aufzustellen und hiernach erst die übrigen Dinge in Untersuchung zu nehmen [3]). Er bemerkt in Bezug auf die Apostel, daß sie zwar das Nöthigste aufs deutlichste vorgetragen, dagegen andere weniger wichtige Punkte in Bezug auf das Wie? und Warum? unbestimmt gelassen, ohne Zweifel, um diejenigen ihrer Nachfolger, welche sich zur Aufnahme der Weisheit würdig und fähig gemacht, zur Forschung zu veranlassen [4]). Diese von den Aposteln überlieferten Lehren müssen, wie er schließlich bemerkt, als die Elemente und Fundamente betrachtet und gebraucht werden von Allen, welche die einzelnen Lehren als Ein Ganzes zusammenhängend darstellen wollen zu dem Zweck, durch deutliche und unläugbare Sätze das Wahre in jedem einzelnen Lehrstück her-

mit Recht, für die im Text ausgedrückte Erklärung deßhalb, „weil sie allein mit dem Inhalte des vierten Buches übereinstimmt, welcher mit der Erklärung: über die Gründe der Dinge — sich nicht vereinen läßt, und weil Origenes selbst über den Zweck seiner Schrift so sich ausspricht. De princip. I. prooem. 10." Durch das, was wir sogleich hierüber genauer ausführen, wird diese Ansicht noch mehr bestätigt werden.

1) Praef n. 2: Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.

2) Wir haben ihn im Anhang zu §. 13 aufgenommen.

3) Praef. n. 2: propter hoc necessarium videtur prius de his singulis certam lineam, manifestamque regulam ponere, tum deinde etiam de caeteris quaerere.

4) Praef. n. 3.

auszubringen [1]). In der Ausführung aber hat sich Origenes nicht streng an diese Grundsätze gehalten; die Kirchenlehre und die in ihr liegende Entwicklung und nähere Bestimmung des Dogma ließ er so gut wie ganz bei Seite liegen, um lediglich durch Auslegung der Schrift und das eigene Nachdenken zum Ziel zu gelangen. Der zügellose, ausschweifende Gebrauch, den er dabei von seiner Vernunft und der Philosophie machte, stellt ihn weit mehr in die Reihe der Rationalisten, als in die der christlichen Dogmatiker, mit denen er lediglich im Prinzip und in den allgemeinen Grundsätzen verbunden ist. Nehmen wir noch hinzu, daß Origenes die Materien des christlichen Glaubens nicht vollständig aufgenommen und die aufgenommenen weder in gleichmäßiger Ausführlichkeit, noch in strenger Ordnung und Aufeinanderfolge behandelt hat, so haben wir ein getreues Bild von seinem Periarchon. In die Fußtapfen des Origenes trat Theognostus, nach Origenes [2]) Vorsteher der Catechetenschule zu Alexandrien, von dessen sieben Büchern, ὑποτυπώσεις betitelt, leider nur noch ein Auszug bei Photius erhalten ist [3]). Dieses

1) Praef. n 10.: Oportet igitur velut elementis ac fundamentis hujusmodi uti omnem qui cupit seriem quamdam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum (ut diximus) corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repererit.

2) Von Gregorius Thaumaturgus ist eine ἔκθεσις πίστεως auf uns gekommen, die nach dieser Ueberschrift hieher gehörte; aber sie ist nicht eine wissenschaftliche Auseinandersetzung des Glaubens, sondern ein Glaubensbekenntniß. Dasselbe findet man bei Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln ꝛc. S. 97 ff.

3) Phot. cod. 106. Im ersten Buch, berichtet Photius, handelt er von dem Vater, und sucht gegen die, welche die Materie mit ihm gleich ewig setzen, zu beweisen, daß er Schöpfer sei; das zweite enthält Gründe, aus welchen folgen soll, daß Gott einen Sohn haben müsse; das dritte enthält Beweisgründe für das Dasein des heiligen Geistes; im vierten handelt er von den Engeln und Dämonen, denen er zarte Körper beilegt, im fünften und sechsten von der Menschwerdung des Erlösers, deren Möglichkeit er zu beweisen sucht; im siebenten, welches die Ueberschrift hat περὶ θεοῦ δημιουργίας handelt er von andern Dingen, und besonders am Ende des Werkes vom Sohne. Flügge, Geschichte der theologischen Wissenschaften. I. S. 490.

Werk hatte, so viel man aus Photius schließen kann, viele Aehnlichkeit mit dem Periarchon des Origenes, dessen Methode er auch befolgt zu haben scheint, so wie er, wenn man dem Photius glauben will, auch die Sondermeinungen des Origenes getheilt hätte. Dagegen rühmt Athanasius seine Orthodoxie [1]). Bloß systemartige Versuche weist die Periode mehrere auf. Man hat dahin schon gerechnet die Katechesen des Cyrill von Jerusalem, sofern sie den ganzen christlichen Lehrstoff nach einer bestimmten Ordnung, nämlich nach der des Symbolums vollständig abhandeln. Eine eigentlich wissentliche Arbeit aber sind sie nicht, und können sie als Predigten vor Katechumenen und Neophyten gehalten auch nicht wohl sein. Schon weit mehr hat diesen Charakter der λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας des Gregor von Nyssa; es ist dieß ein Religionshandbuch für Lehrer zur Widerlegung der Häretiker und zur Bekehrung der Juden und Heiden. Im Abendlande ist Augustin der erste gewesen, welcher in seinem **Enchiridion ad Laurentium** einen kurzen Inbegriff der christlichen Lehren in zusammenhängendem Vortrage aufstellt. Aber schon die Eintheilung desselben in die drei Abschnitte, **de fide, spe et charitate**, weist darauf hin, daß dieses Werk mehr eine einfach practische als eine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre sein werde. Weit eher könnte dafür gelten, seine Schrift **de doctrina christiana**, wenn der von ihr verfolgte Hauptzweck nicht ein exegetisch-hermeneutischer wäre. Es findet sich darin wirklich eine Art systematischer Gliederung der christlichen Lehre, aber diese ist theils nicht aus der christlichen Lehre selbst hervorgegangen, sondern von außen in sie hineingetragen, theils auf den Begriff des Endzwecks gebaut, folglich eine teleologische Auffassung derselben. Petrus Lombardus hat sie gleichwohl seinem Sentenzenbuch zu Grunde gelegt, wo wir sie auch näher beschreiben werden. Die gegen das Ende des

1) Vgl. Fabricii bibl. graec. Vol. IX. p. 408.

fünften Jahrhunderts abgefaßte Schrift des Gennadius Massiliensis unter dem Titel: de dogmatibus ecclesiasticis, welche man nicht selten als eine Art von Dogmatik betrachtet, ist in der That weiter nichts, als ein Glaubensbekenntniß, welches derselbe, um sich von dem Verdacht des Semipelagianismus zu reinigen, an den Papst Gelasius eingesandt hat. In kurzen Abschnitten, deren es 88 sind, führt er die kirchlichen Lehren auf, ohne sich jedoch an eine strenge Ordnung zu binden und eine systematische Einheit des Ganzen zu bezwecken. Am meisten verdient hier noch angeführt zu werden die Schrift eines Schülers von Augustin, des Fulgentius, Bischof von Ruspe in Africa, de fide seu de regula verae fidei. Er stellt darin die Hauptlehren des katholischen Glaubens kurz zusammen und befolgt eine ziemlich objective, in der kirchlichen Glaubenslehre selber begründete Ordnung. Fulgentius fängt mit der Lehre von der Trinität und der Incarnation an, wendet sich hierauf von dem Schöpfer zu den Geschöpfen, die er in Körper und Geister eintheilt, handelt sodann von dem Zustand des ersten Menschen und von der Erbsünde, und fügt hieran, wie es noch jetzt von einigen Dogmatikern geschieht, die Lehre vom Gericht und der Auferstehung; sofort betrachtet er die Mittel, welche uns gegeben sind, der Strafe Gottes zu entgehen, und handelt vom Glauben, von der Taufe, Gnade, Gnadenwahl. Endlich spricht er von der Kirche und von den Verworfenen, die es deßhalb sind, weil sie entweder außer der Kirche oder in ihr einen lasterhaften Wandel führen [1]). Fast um dieselbe Zeit gegen die Mitte des sechsten Jahrhunderts schrieb Junilius, gleichfalls ein afrikanischer Bischof, über die Theile der göttlichen Offenbarung (de partibus legis divinae) in zwei Büchern, wovon das erste von den heiligen Schriften und ihrem Lehrvortrag [2]), das zweite

1) Flügge, Gesch. d. theolog. WW. II. S. 386.

2) Junilius unterscheidet Bücher verschiedener Auctorität und zugleich Bleibendes und Veränderliches, Zeitliches an ihnen. Daß letzteres nicht bloß von der Form, sondern auch vom Inhalte gemeint sei (Baumgarten-Crusius, Compendium der Dogmengesch. S. 192), ist wohl ein Irrthum.

von den Lehren derselben handelt. Diese zerfallen ihm a) in die Lehre von Gott, b) von der gegenwärtigen Welt, c) von der zukünftigen Welt, eine Eintheilung, die dem biblischen Inhalt nicht unangemessen ist: nur von diesem aber wollte Junilius eine zusammenhängende Darstellung geben, nicht von der im kirchlichen Dogma entwickelten Lehre, weßhalb seine Schrift, streng genommen, gar nicht hieher gehört.

Endlich ist noch des berühmten Commonitorium's von Vincentius Lirinensis aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts zu gedenken. Die von Anfang an in Uebung gewesenen [1]), von den meisten Lehrern ausdrücklich hervorgehobenen Grundsätze der Begründung der kirchlichen Lehre und ihrer Vertheidigung gegen die Häretiker stellt Vincentius in einfacher und schlichter Weise in dem genannten Commonitorium [2]) zusammen und liefert so eine Theorie des positiv dogmatischen Beweisverfahrens. Er stellt sich seine Aufgabe so: quonam modo possim certa quadam et quasi generali ac regulari via catholicae fidei veritatem ab haereticae pravitatis falsitate discernere? Auf diese Frage habe er bei allen durch Heiligkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Männern stets dieselbe Antwort gefunden, daß nämlich der Glaube auf einem doppelten Grunde ruhe, primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione (Cap. 1). Die heilige Schrift allein sei für jenen Zweck nicht hinreichend, weil sie wegen ihrer Erhabenheit nicht Alle in demselben Sinne auslegen, sondern der Eine so, der Andere anders sie verstehe. Es sei daher vor Allen eine feste Auslegung des prophetischen und apostolischen Worts nothwendig und diese sei keine andere, als die katholisch-kirchliche (Cap. 2). Die Regel des katholischen Glaubens sei, dasjenige festzuhalten, was überall, was immer und was von Allen geglaubt wurde;

1) Praef. — ut scilicet a majoribus tradita, et apud nos deposita describam, relatoris fide potius, quam auctoris praesumptione.

2) Sublevandae recordationis, vel potius oblivionis meae gratia Commonitorium mihimet parasse sufficerit. Praefat.

Einheit, Allgemeinheit und Alterthum seien die Merkmale des Katholischen (Cap. 3 und 38). Fällt ein Theil vom Ganzen ab, so hat man nicht dem kranken Gliede, sondern dem gesunden Körper zu folgen; ist aber auch eine Ansicht noch so weit, ja über die ganze Kirche ausgebreitet (Vincentius denkt an den Arianismus), dann muß man der alten, ursprünglichen Lehre und nicht der Neuerung sich zuwenden; und findet sich endlich selbst im Alterthum eine Verschiedenheit der Lehren, so muß man dasjenige, worin die Lehrer der verschiedenen Zeiten und Orte, die in der Einheit und Gemeinschaft der katholischen Kirche verblieben, mit einander übereinstimmen, als die ächte Lehre betrachten und ihr die Sondermeinung eines oder zweier Menschen, ja selbst einer Stadt oder Provinz nachsetzen (Cap. 4) [1].

1) Ueber den consensus patrum cap. 39: quae tamen antiqua sanctorum patrum consensio non in omnibus divinae legis quaestiunculis, sed solum certe praecipue in fidei regula magno nobis studio et investiganda est et sequenda. — — Sed eorum duntaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt. Quibus tamen hac lege credendum est, ut quidquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste, frequenter, perseveranter velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint, id pro indubitato, certo ratoque habeatur. Quidquid vero, quamvis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor et martyr praeter omnes, aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias et occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit, ne cum summo aeternae salutis periculo juxta sacrilegam haereticorum et schismaticorum consuetudinem universalis dogmatis antiqua veritate demissa unius hominis novitium sectemur errorem. Cf. cap. 40. cap. penultimum et ultimum Die Väter selbst haben ihr eigenes und der übrigen Ansehen nie anders gewürdigt, nie höher angeschlagen. So sagt der hl. Augustin (ep. 148 ad Fortunat.): neque quorumlibet disputationes, quamvis catholicorum et laudatorum hominum velut scripturas canonicas habere debemus, ut nobis non liceat, salva honorificentia quae illis debetur hominibus, aliquid in eorum scriptis improbare atque respuere, si forte invenerimus quod aliter senserint, quam veritas habet, divino adjutorio vel ab aliis intellecta vel a nobis. Talis ego sum in scriptis aliorum, tales volo esse intellectores meorum. Derselbe (ep. 82 ad S Hieronym.): Alios ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserint, sed quia mihi vel per illos autores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt.

Im Glauben darf keine Neuerung stattfinden (Kap. 12 ff. Kap. 26 ff.), es darf keiner etwas anderes annehmen, als was die Kirche von Anfang an und alle Zeit gelehrt hat (Kap. 14.). Ein wahrer und ächter Katholik ist nur derjenige, welcher das Wort Gottes und die Kirche Christi liebt, welcher der göttlichen Religion und dem katholischen Glauben nichts vorzieht (Kap. 25.); Weisheitsdünkel, Neuerungssucht und Mißbrauch der heiligen Schrift sind dem Häretiker eigen und die Quellen der Häresie (Kap. 20, 21. Kap. 34, 35.). Weicht man auch nur in einem Puncte entschieden vom Glauben ab, so ist man in Gefahr, bald das Ganze zu verlieren (Kap. 31.). Warum aber hat man sich stets an die Kirche zu halten? kann man fragen. Die Kirche ist die fleißige und sorgfältige Hüterin der bei ihr niedergelegten Dogmen, sie ändert nichts, sie thut nichts davon und nichts dazu (Kap. 32.). Ebenso verfahren auch alle ihre treuen Organe (Cap. penult. in fin.). Ist aber die Kirche etwa nur eine todte Hand, die das ihr Gegebene starr festhält, oder wie der Thor, der sein Talent vergräbt, seinen Schatz in der Truhe verschließet? Oder, wenn alle Neuerung im Glauben ausgeschlossen ist, ist dann nicht auch aller Fortschritt ausgeschlossen und ein ewiges Einerlei sanctionirt? Auf jenes antwortet Vincentius: die Kirche behandelt das Alte getreu und weise; sie bildet das noch Unentwickelte weiter aus, das Entwickelte befestigt, das Befestigte bewahrt sie, damit, was vordem einfachhin geglaubt wurde, jetzt sorgfältiger geglaubt, was vordem ruhig verkündet ward, jetzt nachdrücklicher verkündet würde u. s. f. [1]). Deßhalb konnte Vincentius auch auf das zweite antworten: allerdings gibt es einen Fortschritt, und er ist im vollsten Maße zuläßig, nur muß

1) Kap. 32. Vergl. oben S. 105.

man ihn von der Veränderung unterscheiden. Fortschritt findet statt, wo etwas aus sich selbst entwickelt und innerhalb seiner selbst erweitert wird; Veränderung aber, wo etwas aus einem andern in ein anderes verwandelt wird. Wie der Mensch schon als Kind alles das an und in sich hat, wenn auch nur erst im Keim, was an dem Erwachsenen ausgebildet und in vollkommenem Maße vorhanden ist, so soll auch in Ansehung der christlichen Lehre eine Fortbildung von Innen heraus durch weitere Entwicklung und festere Verbindung, aber ohne wesentliche Veränderung im Lauf der Zeit stattfinden (Kap. 29. Kap. 30 a. Ende). Auch ist die christliche Lehre nicht ausschließlich nur Gegenstand des Glaubens, sondern sie läßt sich auch zum Wissen erheben, nur aber niemals vollkommen oder so begreifen, daß der Glaube überflüssig würde; das will Vincentius ausdrücken, wenn er sagt: ex toto ecclesiae dogmate, quod intellectu capi potest, capiant, quod non potest, credant (Kap. 25. End.).

Wir haben sowohl die an die kirchliche Dogmenbildung sich anschließende wissenschaftliche Erforschung der einzelnen Glaubens-Artikel, als auch die das ganze Glaubensbekenntniß umfassenden wissenschaftlichen Arbeiten bereits über den Zeitpunkt hinausgeführt, mit welchem das allgemein wissenschaftliche und das theologisch dogmatische Streben insbesondere in eine ganz neue Phase eingetreten ist. Je mehr das Christenthum auch auf dem Gebiet der Wissenschaft das Heidenthum besiegte und zwar gerade dadurch, daß es die heidnische Philosophie und Bildung in sich aufnahm und mit der ihm eigenen absoluten Wahrheit in allseitige Verbindung brachte, desto mehr welkte die heidnische Geistescultur außerhalb des Christenthums dahin. Die Versuche des Kaisers Julian, dieselbe und durch sie die heidnische Religion zu rehabilitiren, liefen den Absichten der göttlichen Providenz entgegen und blieben daher ohne Erfolg. Aber auch innerhalb des Christenthums trat nach den heftigen dogmatischen Kämpfen und den oft in die äußersten Spitzfindigkeiten sich verlaufenden theologischen Diatriben eine gewisse Erschlaffung ein. Dazu kam die

Völkerwanderung; von Norden und Osten warfen sich barbarische Völker auf die christliche römisch-griechische Welt, hemmten das geistige Wirken und zerstörten die Werkstätten desselben. Wie die christliche Wahrheit durch die Ausbreitung des Arianismus fast aus der Welt verdrängt worden wäre, so hätten die Einfälle der Barbaren allem wissenschaftlichen Streben beinahe ein Ende gemacht. Die christliche Kirche hatte aber die göttliche Mission, diese Völker in sich aufzunehmen und mit ihnen selbst gleichsam wieder von vorne anzufangen, eine neue Zeit und ein auch in wissenschaftlicher Beziehung neues Leben herbeizuführen. Und zwar ist es die abendländische Kirche, der diese Aufgabe geworden war, während in der orientalischen mehr und mehr alles höhere Streben erlosch. Zwar sank in dieser die Cultur nicht so rasch, wie in jener, aber es folgte auf dieses Sinken bei ihr keine neue Erhebung und Belebung. Deßhalb müssen wir hier beide Kirchen trennen — wie denn auch die von Anfang vorhandenen Eigenthümlichkeiten beider später immer schroffer hervortraten und endlich zu einer förmlichen Trennung führten — und den Fortgang der griechischen Glaubenswissenschaft bis zu ihrem völligen Erlöschen noch in diesem §. darstellen, wogegen die Geschichte des Verfalls und Wiederaufbaues derselben in der lateinischen Kirche dem folgenden §. zufällt, weil die Scholastik und ihre Vorbereitung nur dieser Kirche angehört, und die griechische Kirche im Mittelalter keinen Beitrag für die Geschichte der Dogmatik liefert.

Wurde die wissenschaftliche Erforschung der Glaubenslehren nicht mehr wie früher von allen Seiten in der griechischen Kirche betrieben, so gab es doch immer noch einzelne Männer in ihr, die dieses Ziel mit Energie verfolgten und die Philosophie auf den christlichen Glauben anwandten. Wir erinnern nur an Zacharias Scholastikus im 6. Jahrhundert, der gegen den Dualismus der Manichäer und gegen die neuplatonische Lehre von der Ewigkeit der Welt schrieb; und an den schon erwähnten Joh. Philoponus im 7. Jahrhundert. Auch für das Ganze der christlichen Glaubenslehren war man thätig; so veranstaltete

Leontius von Cypern gegen das Ende des 6. Jahrhunderts unter dem Titel: loci communes, eine Art dogmatischer Blumenlese aus den griechischen Vätern; in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts aber sehen wir bei den Griechen die Dogmatik als System auf ihrem Höhepunct angekommen. Um diese Zeit umfaßte Ein Mann, Joh. von Damaskus die wissenschaftlichen Hervorbringungen der griechischen Kirche und ihrer Väter, und verarbeitete sie zu einem großen Ganzen, dem er den Titel: πηγὴ σοφίας gab. Der erste Theil dieses großen Werkes enthält die Dialectik, die, wie früher bemerkt, seit den Zeiten des Arius immer mehr in Aufnahme kam, und später durch die Araber besonders gefördert wurde; der zweite die Ketzergeschichte, und der dritte das, was uns eigentlich hier angeht, die Dogmatik, die ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Was die griechische Kirche später für die dogmatische Wissenschaft leistete, bleibt weit hinter Johannes Damascenus zurück und ist nicht mehr der Erwähnung werth. Die Glaubenslehre des Damascoeners zerfällt nach einer spätern Eintheilung derselben in vier Theile: der erste behandelt die Lehre von dem Dasein, Wesen und den Eigenschaften, von der Einheit und dreifaltigen Persönlichkeit Gottes. Der zweite handelt von der göttlichen Weltschöpfung und zwar erstens von der unsichtbaren Welt, den guten und bösen Geistern, zweitens von der sichtbaren, von Himmel, Licht, Luft, Wasser, Erde, vom Paradies und den Menschen, von seinen verschiedenen Anlagen und Vermögen, und zuletzt vom Sündenfalle. Bei dem Kapitel von der menschlichen Freiheit wird von der göttlichen Vorsehung und ihrer Harmonie mit der freien Willensbestimmung gehandelt. Der dritte Theil enthält in großer Ausführlichkeit die Lehre von der Person Christi, von den beiden Naturen und den Arten ihrer Verbindung, sowie die Lehre von der Heilsökonomie. Im vierten Theil, dessen erstes Kapitel noch zum vorigen gehört, wird sofort vom Glauben und von der Taufe, und hierauf von solchen Materien gehandelt, die die practische Religiösität betreffen, von der Heiligenverehrung, den heiligen Bildern u. dgl.; dann von der Schrift und ihren

Eigenschaften; darauf folgen Untersuchungen über den Ursprung der Sünde in der Freiheit des Menschen gegen den Gnosticismus und Manichäismus und über die Frage: warum Gott auch solche Menschen geschaffen, von denen er doch vorher wußte, daß sie sündigen und in Unbußfertigkeit sterben würden. Daran schließen sich Abhandlungen über das Gesetz Gottes und das Gesetz der Sünde, über den Sabbath, die Beschneidung, die Jungfrauschaft u. dgl.; endlich folgt die Lehre vom Antichrist und von der Auferstehung. Aus dieser Inhaltsanzeige geht vor Allem hervor, daß Johannes von Damask namentlich im zweiten Theil seiner Dogmatik viele der Religionslehre fremde Dinge, Gegenstände bloß kosmologischen und anthropologischen Inhalts aufgenommen, daß er manche Materien nicht an der durch die ganze Anlage des Systems angewiesenen Stelle abgehandelt und besonders im vierten Theil das Verschiedenartigste untereinandergeworfen hat. Die Heilslehre in ihrem Unterschied von der Erlösungslehre tritt nicht scharf genug hervor; dann vermißt man die nöthige Unterscheidung der Lehre vom Heil an und für sich, d. i. der Gnaden- und Rechtfertigungslehre einerseits, von der Lehre von der Heilsanstalt und den Heilsmitteln und von der kirchlichen Frömmigkeit durch Bekenntniß und Uebung des Glaubens andrerseits. Im Ganzen aber ist die Anordnung und Gliederung des Stoffs die objective, im Glauben selbst begründete; die Materien sind in großer Vollständigkeit beigebracht, und die einzelnen Lehrstücke nicht bloß biblisch und kirchlich begründet, sondern auch dialectisch durchgeführt. Von der aristotelischen Dialectik wird ein sehr umfassender und gewandter Gebrauch gemacht; auch sehen wir die dogmatischen Bestimmungen meistens bis auf die Spitze des speculativen Begriffs hinausgeführt. Johannes Damascenus ist eben so bewandert in den logischen Schriften des Aristoteles als in den speculativen des Dionysius Areopagita. Dieser wissenschaftlichen Tüchtigkeit verdankt er das Ansehen, zu dem er auch in der abendländischen Kirche, namentlich bei den Scholastikern gelangt ist, und er verdient neben diesen, vor denen er Manches, namentlich eine umfassendere Be-

nutzung der Väter voraus hat, noch jetzt die größte Aufmerksamkeit.

Wir wenden uns jetzt zur abendländischen Kirche, deren wissenschaftliche Bestrebungen uns fortan allein beschäftigen.

---

§. 16. Hatte man in der die Scholastik vorbereitenden Zeit die Ergebnisse der patristischen Periode bloß zusammengelesen, und nur auf einzelnen Puncten der Lehre angefangen die durch das Studium der aristotelischen Schriften gewonnene dialectische Fertigkeit zur Anwendung zu bringen; so ging die Scholastik darauf aus, jene stoffartigen Sammlungen geistig zu durchdringen und auf die Stufe wissenschaftlicher Lehrgebäude zu erheben. In Bezug aber auf die einzelnen Lehrsätze und Lehrstücke verfolgten sie den von den philosophirenden Kirchenvätern eingeschlagenen Weg weiter, und wandten die formelle (Dialectik) wie die inhaltliche (Metaphysik) Philosophie auf alle ohne Ausnahme in einem nie zuvor versuchten Maße an. Diesem in der scholastischen Periode vorherrschenden Streben ging als wohlthätiges Gegengewicht einerseits ein Positivismus zur Seite, dem mehr an dem unmittelbaren Inhalte des christlichen Glaubens, wie er in den ursprünglichen Quellen enthalten und von der Kirche als solcher bezeugt ist, und weniger an der philosophischen Durchdringung und Vermittlung desselben gelegen war, andrerseits ein Mysticismus, der durch Speculation (im eigentlichen Sinne) und Contemplation, mit Ueberspringung der logischen und dialectischen Functionen, durch ein unmittelbares Versenken des Geistes in das Absolute, die absolute Wahrheit mehr dem Gefühl zu bewähren, als dem Verstande zu erklären bestrebt war.

Die schon sehr frühe vom Morgenland aus in's Abendland eingeführten Klöster gründeten in ihrer Mitte Schulen, die im Fortgang der Zeit immer mehr als die eigentlichen Herde und Werkstätten der Wissenschaft sich geltend machten. Als Vorbereitung auf die Theologie wurde das Trivium (Gramatik, Rhetorik, Dialectik) und das Quadrivium (Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie) durchlaufen [1]). Schon früher ist des Boethius (1. Hälfte des 6. Jahrhunderts) als eines Beförderers der aristotelischen Philosophie und ihrer Anwendung auf die christlichen Glaubenslehren gedacht worden. Nächst ihm war sein Zeitgenosse Cassiodor von dem größten Einflusse sowohl durch seine schriftstellerische Thätigkeit, als auch besonders dadurch, daß er in seinem Kloster (Vivarium) litterarische Schätze sammelte und die Mönche zu wissenschaftlichen Arbeiten anleitete und antrieb. Die allseitigste und fruchtbarste Anregung aber ging von Papst Gregor (I.) dem Großen auf alle Theile des christlichen Abendlandes aus. Der Natur der Sache nach waren es aber nicht tiefe und originale Forschungen, was um diese Zeit die Geister beschäftigte, sondern eine mehr äußerliche Gelehrsamkeit, die auf Erhaltung und Sammlung der früher zu Tag geförderten zerstreuten Schätze des christlichen Wissens ausging. So legte (1. Hälfte des 7. Jahrhunderts) Isidor v. Sevilla in seinem Werk: originum seu ethymologiarum codex eine Art von Encyklopädie aller Wissenschaften an, worin auch das Dogmatische seine Stelle fand, und in seinen libris sententiarum gab er eine dogmatische Anthologie aus den lateinischen Kirchenvätern besonders aus Augustin. Eine Nachahmung der Isidorischen Sentenzensammlung versuchte (Mitte des 7. Jahrhunderts) Tajo v. Saragossa und besonders Ildephons Erzbischof von Toledo in seinen Adnotationen; doch erreichten sie ihr Vorbild weder in der Vollständigkeit des Materials, noch in der Anord-

1) Vgl. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. 3. Thl. S. 75.

nung und Vertheilung desselben. Durch Theodor aus Tarsus, Erzbischof von Canterbury, und Aldhelmus wurden in England Schulen gegründet und das Studium der griechischen Sprache weithin verbreitet. Aus diesen Schulen gingen Männer hervor, wie Beda venerabilis (2. Hälfte des 8. Jahrhunderts) und Alkuin (Ende des 8. Jahrhunderts), die nicht nur durch die umfassendste Gelehrsamkeit, die namentlich den Ersten auszeichnete, sondern auch durch organisirende Thätigkeit in Errichtung von neuen Pflanzstätten für die Wissenschaft den größten Einfluß auf die Bildung ihrer Zeit ausübten. Alkuin war es, der unter Karl M. im ganzen fränkischen Reich an den Kathedralen und Klöstern gelehrte Schulen gründete, aus denen Männer wie Rhabanus Maurus, Paschasius Radbertus, Prudentius, Hincmar, Remigius, Servatus Lupus, Florus Magister, Joh. Scotus Erigena u. A. hervorgingen. Die dogmatischen Streitigkeiten, der adoptianische, der Prädestinations- und der erste Abendmahlsstreit, dann die Differenzen mit den Griechen in Betreff der Bilder und des Ausgangs des heiligen Geistes vom Vater und Sohn zugleich, gaben die mannigfachste Veranlassung, das theologische Wissen zu vermehren. Der zuletzt genannte Joh. Scotus Erigena zeichnet sich durch sein weit vordringendes speculatives Wissen vor allen seinen Zeitgenossen aus. Die aristotelische Dialectik, deren sich seine gelehrten Zeitgenossen bedienten, bewegte sich hauptsächlich nur in den Formen des reflectirenden Verstandes; die Zusammenfassung der sich entgegenstehenden Bestimmungen und Momente in der speculativen Erkenntniß, diese höchste Stufe des dialectischen Denkens, war jedoch keineswegs ausgeschlossen, wie bei den Häretikern der frühern Zeit, sondern nur nicht hinlänglich zur Anwendung und zum Bewußtsein gekommen. Den Remigius z. B. sehen wir in der Prädestinations-Streitigkeit wirklich zu speculativen Begriffen sich erheben, und daher auch, wenigstens nach einer Seite hin, für Gottschalk gegen Rhabanus Maurus und Hincmar Parthei nehmen. Er allein erhob sich mit ziemlich klarem Bewußtsein über den zum Theil bloß formalen Streit,

während dies weder Gottschalk noch seinen Gegnern gelang, und jener ebenso wenig des Prädestinatianismus los zu werden, als diese des Semipelagianismus, den sie offenbar nicht wollten, sich zu entschlagen vermochten weil sie zumal auf dem Standpunct des reflectirenden Verstandes stehen blieben. Erigena nun, der an diesem Streite gleichfalls Theil nahm und gegen Gottschalk schrieb, bewegte sich auf einem eigenen, von dem Dogma abweichenden, absolut-rationalistischen und pantheistischen Standpuncte; wenigstens ging seine Tendenz im Ganzen darauf hinaus. Er eignete sich aus den Schriften des Dionysius Areopagita, mit denen er sehr vertraut war und die er auf Verlangen Karls des Kahlen übersetzte, mit einer gewissen Ausschließlichkeit das neuplatonisch-pantheistische Element an [1]). Er meint zwar zunächst nur, daß weil die Vernunft- und die Offenbarungswahrheit ihre gemeinsame Quelle in Gott haben, ein Widerspruch der einen gegen die andere nicht angenommen werden könne [2]); aber sogleich geht er weiter und erklärt beide ihrem Inhalt nach für identisch, und nur in der Form verschieden [3]), ganz auf dieselbe Weise, wie dies auch von Seiten der neuesten Philosophie geschieht. Ferner sagt er zwar, daß das Wissen vom Glauben anzufangen und auf diesen sich zu begründen habe, aber andrerseits läßt er den Glauben nur zeitlich und nicht der Natur der Sache nach dem

1) Baumgarten-Crusius, Compend. der Dogmengeschichte S. 199, nach Görres.

2) Erigena, de divis. nat. I. 68: Vera auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est.

3) Erigena, de divin. praedest. bei Maugin T. I. p. 111: Conficitur inde veram Philosophiam esse veram religionem, conversimque veram Religionem esse veram philosophiam. Vgl. Staudenmaier, Lehre des Joh. Scot. Erigena über das menschliche Erkennen. (Freiburg. Zeitschrift für Theologie. 3. Bd. S. 239 ff.)

Wissen vorausgehen [1]), und behauptet ausdrücklich, der Glaube müsse durch die Vernunft unterstützt werden, die Vernunft dagegen bedürfe zu ihrer Bestätigung des Glaubens nicht [2]). Dies Verfahren war es wohl, welches die Kirche von Lyon (Remigius) rügen wollte, wenn sie sagt: es sind zu uns gekommen die Schriften eines geschwätzigen Menschen, der von dem göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen auf menschliche Weise und wie er sich dessen rühmt, mit philosophischen Argumenten disputirt, ohne sich auf die Auctorität der Schrift und der Väter zu stützen, über die er sich vielmehr hinwegsetzt und sich bloß an seine Vernunft hält. Erigena stellte sich gleich von vornherein auf den Standpunct des speculativen Erkennens, des die wesentlichen Unterschiede zwischen Denken und Sein, Gott und Welt auflösenden reinen Begriffs. So erhob er sich allerdings über die frühere und spätere christliche Zeit; aber diese reine Speculation ist nicht als ein Vorzug und ächter Fortschritt, sondern als ein Ueberspringen des dem Denken gesetzen Zieles, nicht als wissenschaftliches Erkennen des Glaubens, sondern als ein Auflösen desselben in der Vernunft zu bezeichnen [3]).

Der unter Karl dem Großen durch Alkuin u. A. ausgestreute Same gerieth nach dem Tode Karls des Kahlen in's

1) Erigena, de divis. nat. II. 15. Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse existimo. — Ex ea (auct.) enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium est. Dagegen I. 71: Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore, didicimus. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit. Die Stelle Augustin de ordine II. 9, auf welche sich Alzog (Kirchengesch. S. 465. Anm.) bezieht, gehört einer Zeit an, wo Augustin über den manichäischen Standpunct der Betrachtung des Verhältnisses von Glauben und Wissen noch nicht hinaus, noch nicht mit sich im Klaren war, und hat auch da eine ganz andere Bedeutung, als die in dieselben Worte gefaßte Sentenz des Erigena.

2) Baumgarten-Crusius, a. a. O. S. 199.

3) Vgl. Möller, Joh. Scot. Erigena und seine Irrthümer. Mainz 1844, und meine Anzeige darüber in der Quartalschrift, 1845. 2. Heft. S. 302 ff.

Stocken und schien in den nachfolgenden politischen Stürmen gänzlich ausgerottet werden zu sollen. Erst im 11. Jahrh. erhoben sich die Klosterschulen wieder und kamen gegen das Ende desselben zu einem vorher nie gesehenen Glanze, besonders die Schulen zu Tours und Bec. Hatte das 10. Jahrhundert nur Einen auch in den höhern Wissenschaften bedeutenden Mann aufzuweisen, den Papst Sylvester II.; so treten uns um die Mitte des 11. Jahrhunderts und gegen das Ende desselben sogleich mehrere durch philosophische und theologische Bildung ausgezeichnete Männer entgegen: Berengar, Lanfranc, Hildebert von Lavardin (auch von Tours genannt) und besonders Anselm von Canterbury. Später kamen die größern Lehranstalten, die Universitäten, hinzu und verdunkelten bald die Klosterschulen; besonders war die Universität von Paris das ganze Mittelalter hindurch die großartigste und einflußreichste Pflegerin der dialectischen Theologie. Durch den Wetteifer der Schulen und ihrer Meister erhob sich die dialectische Theologie zu einer außerordentlichen, nie zuvor erreichten Höhe. Mittlerweile kamen nicht nur bessere und unmittelbare Uebersetzungen des Aristoteles in Umlauf, sondern die Kenntnißnahme von diesem Philosophen erstreckte sich bald auch über seine logischen Schriften hinaus zu den metaphysischen und physischen. Dadurch wurde die mittelalterliche Wissenschaft mächtig gefördert. Sollen wir die bedeutendsten Männer vorerst nur nennen, so sind dies im 12. Jahrhundert Roscelin und Abälard, Petrus Lombardus und die Mystiker Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von Champeaux, Hugo und Richard von St. Victor, endlich der eigenthümliche Johann von Salisbury; im 13. Jahrhundert Alexander von Hales, Albertus M., Thomas von Aquin, Bonaventura und Johannes Duns Scotus.

Dieser ganzen Zeit eigenthümlichstes Absehen war die innigste gegenseitige Durchdringung von Philosophie und Theologie. Die theologischen Streitigkeiten wurden jetzt mit den Waffen der Dialectik ausgefochten, wie der Abendmahlsstreit zwischen

Berengar und Lanfrank, und umgekehrt fanden zunächst rein philosophische Streitfragen, wie die über den Realismus der Universalien, ihre Erledigung in der Dogmatik. Aber die Theologie wurde durchaus oben erhalten und die Philosophie war beherrscht; die christliche Wahrheit galt als die absolute, die philosophische als die ihr untergeordnete und als Moment ihr einzuordnende, in formaler Beziehung aber als Logik und Dialectik war sie nur das Instrument, welches die Theologie gebrauchte, um sich auf die Stufe der Wissenschaft zu erheben [1]). Da hiernach die Philosophie nur zur Verherrlichung des Glaubens diente, so sah die Kirche den großartigen geistigen Aufschwung, welchen die Scholastik nahm, nicht nur gerne, sondern förderte ihn auch aus allen Kräften. Unter den großen Hebeln, durch welche die Kirche auf den Sitz der Beherrschung aller Lebensverhältnisse im Mittelalter gehoben war, ist die Scholastik keiner der unwirksamsten gewesen. Wer die Wissenschaft und eine so gewaltige Wissenschaft sein nennt, wie die Kirche die Scholastik, der hat in und mit ihr den einflußreichsten Machtbesitz. Auch die Philosophie selbst ward durch die Scholastik, wiewohl sie ihr kein selbständiges Dasein einräumte und nur durch die Theologie und in ihr sie pflegte, mächtig gefördert, wie dieß besonders jetzt

1) Wenn die Kirchenväter den Glauben als feste Voraussetzung für das Wissen constant behauptet haben; so ist dies ganz Dasselbe. Den für die Aufklärer so anstößigen Ausdruck aber, daß die Philosophie nur die Dienerin, die Magd der Theologie sei, den man später so häufig gebraucht, hat Johannes von Damaskus verschuldet. Dieser bemerkt in seiner Dialectik (Cap. 1): Jeder Künstler bedarf zur Hervorbringung seiner Werke gewißer Instrumente. Laßt uns also jene (philosophischen) Disciplinen gleichsam als Dienerinnen der Wahrheit hinnehmen (wie es sich ja auch für eine Königin schickt, sich des Dienstes solcher zu bedienen), und die Unfrömmigkeit, die sich dieselben in tyrannischer Herrschaft angemaßt hat, ferne halten. Aber wir wollen das Gute nicht schlecht gebrauchen, und die dialectische Kunst nicht zur Uebertölpelung der Ungeübtern anwenden. Denn wiewohl die Wahrheit der verschiedenen dialectischen Kunstgriffe nicht bedarf, so mag sie uns doch sehr nützlich werden zur Abwehr der schlechten Gegner und zur Vernichtung der sich fälschlich so nennenden Wissenschaft.

wieder mehr anerkannt wird. Doch war es immer ein Mangel, eine Unvollkommenheit, daß die Philosophie nicht als eigene, selbständige Wissenschaft neben der Theologie zugelassen war. Erst in der folgenden Periode sehen wir die Philosophie diese Stellung erringen, aber auch sogleich immer mehr verkennen und mißbrauchen, so daß sie jetzt auf dem Gipfelpunct des ihr von der Wiege an eingeflößten Rationalismus angekommen ist. Schon hat sich aber auch eine gewaltige Reaction gegen sie gebildet, die sie in ihrer Existenz bedroht — im Namen der protestantischen Kirche und in deren Interesse.

Der Punct, von welchem alle Fäden der Scholastik ausgingen, und auf den sie wieder zurückliefen, ist die Frage des Nominalismus und Realismus, die dem eigenthümlichen Wesen der Scholastik gemäß nicht sofast für sich und außerhalb der Theologie behandelt, sondern in ihr und durch sie entschieden wurde. Sie verhält sich zur Theologie, zur wissenschaftlichen Glaubenslehre, auch gar nicht gleichgültig, vielmehr läßt sich leicht zeigen, daß die nominalistische Ansicht namentlich gar nicht geeignet ist, den Inhalt der christlichen Lehre zu begreifen, ohne ihn zu verstümmeln.

Zu diesem Behuf muß man das Allgemeine an ihr, oder die Frage nach der Realität unserer Begriffe überhaupt, von dem Besondern, oder der Frage nach der Realität der Allgemeinbegriffe, des Begriffs namentlich der Gattung oder Art unterscheiden. Schon bei Anselm von Canterbury finden wir diesen Unterschied, wiewohl nicht scharf, hervorgehoben. Im Hinblick auf Roscelin, der immer als der erste Nominalist aufgeführt wird, zeigt er die Untauglichkeit der nominalistischen Ansicht für den wissenschaftlich theologischen Zweck einfach und klar. Die Dialectiker, oder vielmehr die dialectischen Häretiker seiner Zeit (dialectici, immo dialectice haeretici) sind ihm diejenigen, welche z. B. die Farbe für nichts wirkliches halten, sondern nur den farbigen Körper, oder die Weisheit für etwas bloß Abstractes, und nur den weisen Menschen, die weise Seele für das

Reale anerkennen [1]). Wer aber, fährt er fort, nicht unterscheiden kann zwischen seinem Pferd und dessen Farbe, wie sollte der unterscheiden zwischen dem Einen Gott und den verschiedenen Relationen desselben, d. h. zwischen der Gottheit, dem göttlichen Wesen und den drei göttlichen Personen? [2]) Ist einem solchen, das liegt hierin, die Gottheit etwas lediglich Abstractes, und wirklich nur Gott der Vater, oder Sohn, oder Geist; so muß er den Tritheismus, dessen auch Roscelin wirklich beschuldigt wurde, bekennen [3]). Anselm bemerkt weiter: Wer nicht einsieht, wie mehrere Menschen wesentlich Eins sind, d. h. wem der Gattungsbegriff „Mensch" nur ein Abstractum, ein leerer Name ist; wie sollte der in Bezug auf die göttliche Natur erkennen, daß mehrere Personen, wovon jede vollkommener Gott ist (die göttliche Natur ganz in sich hat) nur ein Gott sind? [4]) Endlich weist Anselm noch darauf hin, daß, wenn das Menschliche nur als bestimmte menschliche Person Realität habe, dann in keiner Weise eingesehen werden könne, wie der göttliche Logos Mensch geworden sei, nicht durch Annahme einer menschlichen Persönlichkeit, sondern der menschlichen Natur [5]). Daß also die Frage

1) Anselm. de fide trinit. cap. 2: qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam.

2) Anselm. l. c. Cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus; qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes ejus?

3) Anselm. de fide trinit. cap. 1. Epist. lib. II. 35. 41.

4) Anselm. l. c. Qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo; qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus. Man sieht, Anselm handelt es sich nur um das Allgemeine; sonst hätte er nicht das menschliche Gattungsverhältniß dem göttlichen Trinitätsverhältniß ohne weiteres gleichgesetzt.

5) Anselm. l. c. Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum: nullatenus intelliget hominem, nisi humanam personam. Omnis enim individuus homo, persona est (?) Quomodo ergo iste intelliget, hominem assumptum esse a

insbesondere nach der Realität der Allgemeinbegriffe für die Theologie von großer Wichtigkeit sei, kann hieraus erkannt werden. Sie kommt zur Anwendung zunächst in der Trinitätslehre, so lange man nämlich die Einheit der drei göttlichen Personen noch als eine bloß specifische betrachtet; dann aber hauptsächlich in der theologischen Anthropologie, in der Lehre vom ersten und zweiten Adam, die Beide eine Beziehung zur ganzen Menschheit haben. Ebenso leuchtet aus dem Angeführten ein, daß der Nominalismus untauglich ist, die christliche Lehre von der Trinität, von dem ersten und zweiten Adam in ihrer Beziehung zur ganzen Menschheit und was sich daran anschließt, zu verstehen, ohne sie zu alteriren. Wir finden daher auch, daß die nominalistischen Theologen durchaus freie, von der Kirchenlehre mehr und mehr abweichende Ansichten aufstellten, und deßwegen von der Kirche fortwährend bekämpft wurden, wogegen die eigentlich kirchlichen Dogmatiker z. B. Anselm und Thomas Realisten waren. Aber weder der Nominalismus noch der Realismus waren eine festbestimmte Ansicht, sondern beide wurden in so verschiedenen, einander sich annähernden Formen ausgeprägt, daß, was gegenüber dem einseitigen Nominalismus eines Roscelin als Realismus galt, dem platonischen Realismus eines Anselm noch als Nominalismus erschien. Man pflegt drei Ansichten zu unterscheiden, die platonische, die aristotelische und die stoische. Die erstere lehrt nach dem hiefür gebrauchten scholastischen Ausdruck universalia ante rem, die zweite: universalia in re und die dritte: universalia post rem. D. h. nach der ersten ist das Allgemeine vor dem Einzelnen in den göttlichen Ideen oder Musterbildern wirklich, und dieses Wirkliche ist wie das Ursprüngliche, so auch das wahrhaft Wesenhafte und allseitig Vollendete, wogegen die einzelnen Dinge nur das Abgeleitete, Beschränkte und Unvollkommene sind; nach der andern ist alle Realität nur in

Verbo, non personam, i. e. aliam naturam, non aliam personam esse assumptam? Daß Anselm zwischen Individuum und Person nicht unterschieden wissen will, ist zwar unrichtig, aber in der hier vorliegenden Polemik gegen Roscelin gleichgültig.

den wirklichen Dingen, das Allgemeine verwirklicht sich in dem Einzelnen, nach der dritten dagegen hat das Allgemeine in gar keinem Sinne Realität, sondern ist nur eine Abstraction des Verstandes, der auf die ihm vorliegenden einzelnen Dinge reflectirt. Allein dieß sind allgemeine und ganz ungenaue Bestimmungen, aus welchen sich etwas Sicheres um so weniger entnehmen läßt, als zwei ganz verschiedene Fragen hier unter einander geworfen sind. Diese Verwirrung und die daraus hervorgehende Unklarheit zieht sich durch die ganze Scholastik hindurch. Ist die Frage nach der Realität unserer Begriffe überhaupt oder nach der Wahrheit unserer Erkenntniß, so kann man erstens entweder zum Idealismus sich bekennen, oder zum Realismus (ganz verschieden von dem, dem Nominalismus entgegenstehenden Realismus). In dieser Beziehung waren alle Scholastiker Realisten, und es kann höchstens von einem Anstreifen an den Idealismus bei den platonischen Realisten die Rede sein, und gesagt werden, daß die stoischen Nominalisten dem Idealismus am fernsten standen. Zweitens geht aus jener Frage der Gegensatz des Empirismus und des Rationalismus (oder Intellectualismus) hervor, ein Gegensatz, welcher bei den Scholastikern schon weit stärker heraustritt. Die Nominalisten machten den Empirismus und Sensualismus, die Realisten dagegen den Rationalismus und Intellectualismus geltend. Ist aber die Frage nach der Realität der allgemeinen Begriffe, insbesondere der Gattungsbegriffe, so tritt in letzter Instanz der Gegensatz des Pantheismus und des Theismus auf; jener verwirft das Princip der Individuation, dieser geht von ihm aus. Nach jenem ist Gott das allgemeinste und realste Wesen zugleich in dem Sinne, daß es außer Gott keine Realitäten gibt, sondern die göttliche Realität, die eine Substanz ist es, welche zunächst in den Gattungen, und sofort durch diese in den einzelnen Dingen oder Individuen zu ihrer Erscheinung und Verwirklichung kommt. Diese Ansicht nun stellten weder die Nominalisten noch die Realisten auf, und man kann nur sagen, daß die letztern ihr viel näher stehen als die erstern; aber sie alle waren Theisten und erklärten die Welt gegenüber

von Gott als für sich seiend, und die weltlichen Dinge selbst unter einander als gesonderte und individuell selbständige Wesenheiten; aber darin sind sie unterschieden, daß die Nominalisten überall nur das Einzelne, die weltlichen Dinge z. B. und nicht die Welt, die Menschen und nicht die Menschheit, als wirklich anerkannten, somit an das Viele und Zerstreute sich hielten, dem Zusammenhang aber und der Einheit der Dinge als etwas bloß in unserm Verstand Seienden, Abstracten, alle Realität absprachen. Die Realisten traten ihnen hierin entgegen; sie behaupten zwar auch, daß das Allgemeine als solches nicht existire, daß es aber in der Form der Individualität ein höchstes, alle individuellen Realitäten als bloß relative Totalitäten in sich schließendes absolutes Ganze gebe, wie dies z. B. der Urmensch in Bezug auf die einzelnen von ihm abstammenden Menschen, und der Mensch überhaupt als Einheits- und Culminationspunct der unter ihm stehenden weltlichen Dinge, als Mikrokosmus ist. Hätten die Scholastiker die Philosophie unabhängig von der Theologie betrieben, so würden sie auf das die beiden Seiten ihrer Frage zur Einheit zusammenschließende Problem der philosophia prima oder der philosophischen Erkenntnißlehre gekommen, und als Hauptaufgabe die Frage sich vorgesetzt haben nach dem Ursprung, der Wahrheit und den Grenzen der menschlichen Erkenntniß; und umgekehrt, hätten sie die Sache an diesem Punct angegriffen, so würden sie nicht bloß einzelne philosophische Probleme erörtert, sondern eine ganze Philosophie aufgestellt haben, jedenfalls aber zu größerer Klarheit, Sicherheit und Bestimmtheit in ihren philosophischen Ansichten gekommen sein.

Der zweite Gegensatz in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie bezieht sich auf das dogmatische Princip. Die meisten und die bedeutendsten Scholastiker stellen ganz dasselbe Prinzip auf, welches bis dahin von allen orthodoxen Lehrern festgehalten wurde: den christlichen Glaubensinhalt als die absolute Wahrheit, und das unmittelbare Fürwahrhalten desselben als den letzten Grund und die eigentliche Quelle des Wissens zu betrachten, mit einem Wort das augustinische „fides praecedit

intellectum;“ denn dieß ist ganz gleich dem scholastischen fides quaerens intellectum. Je mehr man aber auf das Wissen des Glaubensinhaltes drang und je höher man es schätzte, desto näher lag das rationalistische Extrem, das Wissen über den Glauben zu erheben, und das Postulat, das Geglaubte zur Einsicht zu bringen, in das entgegengesetzte zu verkehren, nur das Eingesehene zu glauben. Stellte man aber so das Wissen dem Glauben voran, und ließ diesen erst da eintreten wo jenes aufhört, so war damit der Glaube entweder völlig aufgehoben, oder doch nur als die Weise zurückgelassen, wie diejenigen, welche es nicht zum Wissen bringen, den Inhalt der christlichen Wahrheit festhalten, d. h. er war als ein wesentlich mangelhaftes Fürwahrhalten, als ein blinder oder Köhlerglauben erklärt [1]). Dieses rationalistische Extrem machte sich in der Scholastik wirklich geltend, aber nur vereinzelt und vorübergehend. Namentlich war es Abälard, welcher sich dahin verirrte, und dadurch in mancherlei dogmatische Irrthümer verfiel [2]). Schon dem Berengar hatte Lanfrank vorhalten müssen, bei der Tiefe der christlichen Wahrheit habe man Gott zu bitten, damit man das einsehen und verstehen lerne, was die menschliche Fassungskraft davon verstehen könne; wenn man aber auf undurchdringliche Geheimnisse stoße, so dürfe man den Glauben deßhalb nicht aufgeben, Streit anfangen, und von der Kirche und den Lehren der Väter abweichen [1]). Gegen Abälard aber bemerkte Bernhard [2]), der fromme Glaube ist ein freiwilliges Fürwahrhalten, das auf vorläufige Untersuchung, auf Vernunftgründe u. dgl. verzichtet; jener aber (Abälard), welchem das unbedingte Gottvertrauen abgeht, will nichts glauben, was er nicht vorher durch seine Vernunft erforscht und bewährt gefunden hat, und wenn der Prophet sagt: „So ihr nicht erst glaubet, könnet ihr nicht zur Einsicht gelangen“, so bezeichnet er diesen freiwilligen Glauben als Leichtgläubigkeit.

Gleich Anselm stellt sich mit aller Entschiedenheit und mit dem klarsten Bewußtsein von dem, was damit gegeben ist, auf den Standpunct des augustinischen Satzes: fides praecedit intellectum. Ich will nicht, sagt er, von der Einsicht zum Glauben, sondern vom Glauben zur Einsicht gelangen, und fügt hinzu: denn auch das glaube ich, daß ich nur vom Glauben

1) Zu einer Ueberschätzung des Wissens ließen sich wenigstens im Ausdruck auch selbst solche verleiten, welche im Uebrigen nichts weniger als rationalistisch dachten. So sagt z. B. Hildebert (tract. theolog. cap 1.): plus est credere quam opinari, minus credere quam scire — credimus enim, ut aliquando sciamus. Aehnlich früher Origenes (contr. Cels. I, 13. III, 44 ff.).

2) Die Schriftstelle: qui credit cito, levis est corde et minorabitur Ecclesiasticus 19, 4 nimmt er zum Anhaltspunct für seine Behauptung, daß man nicht eher glauben dürfe, bevor man untersucht habe, ob etwas anzunehmen sei oder nicht, gerade so, wie sich die Väter und die orthodoxen Scholastiker für das entgegengesetzte Prinzip auf die Jesaianische Stelle berufen: nisi credideritis, non intelligetis. Abaelard, introd. ad theolog. II, 3. p. 1063. exposit. in Symb. Apost. p. 370. Ritter (Geschichte der christl. Philosophie 3. Thl. S. 412) meint zwar, man habe solche Sätze des Abälard, welche gegen die Lehre des Augustin und Anselm gerichtet scheinen, nur als gegen ein Mißverständniß dieser Lehre gerichtet anzusehen. Denn es wäre widersinnig anzunehmen, „als wenn es noch, nachdem die höhere Erkenntniß vorausgegangen wäre, des niedern Glaubens bedürfen könnte.“ Allein Abälard will ja für sich keinen Glauben, sondern das, was man ihm zu glauben vorlegt — untersucht er erst und nimmt es nur dann an, wenn er sich eine wissenschaftliche Ueberzeugung davon verschafft hat; der Glaube gilt ihm nur für die Ungebildeten, die dann aber freilich vor Aberglauben nicht sicher sind.

1) De corp. et sang. Dom. c. 21 (Bibl. Patr. Max. Lugdun. Tom. XVIII. p. 775): propterea in tanta rerum profunditate magis oportuit te orare Deum, ut aut intelligeres, quae pro humana capacitate intelligi possunt, aut patienter et humiliter ferres, et tamen crederes, quae in tanto arcano humani ingenii vires excedunt, et in hac vita intelligi minime possunt, quam litem movere, ab universali ecclesia dissentire, novum Schisma verbis et scriptis contra sanctorum patrum praecepta inferre.

2) Ep. 359: fides piorum credit, non discutit. Sed iste Deum habens suspectum, credere non vult, nisi quod prius ratione discusserit. Cumque propheta dicit: nisi credideritis, non intelligetis, iste fidem voluntariam nomine redarguit levitatis, abutens isto Salomonis testimonio: qui credit cito, levis est corde et minorabitur.

aus zur Erkenntniß gelangen kann [1]). In der Schrift: cur Deus homo (lib. I. c. 25) erklärt aber Boso dem Anselm,

1) Proslog. 1: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam. Dieser Satz kommt bei Anselm in verschiedenen Wendungen häufig vor. So sagt er in der Schrift: cur Deus homo. lib. I. c. 2: sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere: ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. Besonders in der Schrift de fide trinit. cap. 2. geht Anselm darauf aus, den vermeintlichen Widerspruch der Vernunft gegen den Trinitätsglauben zu zerstören (Cap. 1. Ende). Er bemerkt im Eingang des 2. Cap., daß Manche deßhalb gegen den christlichen Glauben sich auflehnen, weil sie seinen Inhalt nicht begreifen können; allein es gebe gar Vieles, was wir nicht begreifen, und es sei deßhalb ein einfältiger Hochmuth, wenn aus der Unbegreiflichkeit auf die Unmöglichkeit geschlossen werde. Hierauf sagt er: nullus Christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat: si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Es sei eine falsche Präsumtion, in die höchsten Fragen über den Inhalt des Glaubens einzutreten, bevor man durch festen Glauben die geistige Schwungkraft dazu erlangt habe. Daher komme es, daß die, welche durch ihren Verstand zum Glauben sich zu erheben bestreben, wegen der Schwäche und Mangelhaftigkeit desselben nur von einem Irrthum in den andern herabfallen. Palam namque est, quia illi non habent fidei firmitatem, qui, quoniam quod credunt intelligere non possunt, disputant contra ejusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem: velut si vespertiliones et noctuae non nisi in nocte coelum videntes, de meridianis solis radiis disceptent contra aquilas solem ipsum irreverberato visu intuentes. Prius ergo mundandum est cor, et prius per praeceptorum Domini custodiam illuminandi sunt oculi, et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli, ut discamus sapientiam. Der Glaube, den Anselm als die Wurzel der Erkenntniß betrachtet, ist hiernach kein bloß historischer, kein bloßes Aufnehmen eines gegebenen Inhalts in das Gedächtniß, sondern durch den wahren Glauben wird der Mensch auf die Stufe der reinen, sittlichen Geistigkeit gehoben und damit fähig, das Geglaubte auch einzusehen. Nimirum hoc ipsum quod dico, qui non

es genüge ihm nicht die Beseitigung der dem Glauben entgegenstehenden Zweifel, sondern er wünsche den Grund seiner Gewißheit einzusehen, dahin geführt zu werden, ut rationabili necessitate intelligam esse oportere omnia, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit, — und Anselm läßt sich auch darauf ein [1]). Indessen, wenn man auf die Anselmschen Beweise näher eingeht, wird man sogleich gewahr, daß er eine rein apriorische Deduction, d. h. hier eine Ableitung des positiven Inhaltes aus der bloßen Vernunft weder beabsichtigt noch viel weniger wirklich liefert, sondern er geht nur von dem dogmatischen Standpunct, dem der Zweifel fremd ist, auf den philosophischen über, und insofern vom Zweifel aus. Er läßt den Inhalt des Glaubens seiner Wahrheit nach dahingestellt, und scheint nun dadurch, daß er den Zweifel als grundlos widerlegt, die Wahrheit selbst bewiesen, durch zwingende Gründe sie einleuchtend gemacht zu haben, während er

crediderit non intelliget (vgl. das obige: nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam). Nam qui non crediderit non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia: et non solum ad intelligendum altiora prohibetur mens ascendere sine fide et mandatorum Dei obedientia, sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur et fides ipsa subvertitur neglecta bona conscientia. Hier ist das Moment schon deutlich ausgesprochen, auf welches die practische Mystik ein so großes Gewicht legte. Vgl. Epist. lib. II, 41.

1) Cur Deus homo, praefat: quorum (libb.) prior infidelium respuentium christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, continet objectiones et fidelium responsiones, ac tandem remoto Christo (quasi nunquam aliquid fuerit de illo) probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, i. e. in corpore et in anima, frueretur: ac necesse esse ut hoc fiat de homine, propter quod factus est, sed non nisi per hominem Deum, atque ex necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere.

in der That nur die Nothwendigkeit des Glaubens, welcher ein freiwilliges Fürwahrhalten ist und bleibt, unter der Voraussetzung seines Inhalts darthut. Daß er an eine reine Ableitung des Glaubens aus der Vernunft nicht denkt, geht aus der ausdrücklich erklärten Absicht seiner Schrift auf das Bestimmteste hervor [1]), so wie auch dieß, daß das, was er nach dem obigen als directen Beweis der Wahrheit scheint geltend machen zu wollen, ihm selbst doch nur den Werth eines indirecten und negativen Beweises hat. — In seinem Monologium handelt Anselm von dem Dasein, dem Wesen, den Eigenschaften und der Einheit Gottes, dann aber auch von der göttlichen Trinität, und geht, ohne einen Unterschied ausdrücklich zu statuiren in Bezug auf die wissenschaftliche Erkenntniß beider Arten von Lehren, unbedenklich auch für den positiven Theil auf die Forderung ein: ut penitus nihil in ea (meditatione) auctoritate scripturae persuaderetur: sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stylo et vulgaribus argumentis, simplicique disputatione, et rationis necessitas breviter cogeret, et veritatis claritas patenter ostenderet [2]). Ebenso gibt Anselm an einem andern Ort [3]) die Absicht seines Monologion und Proslogion dahin an, ut quod fide tenemus de divina natura et ejus personis, praeter incarnationem (wovon er in der Schrift de fid. trinit. et de incarnat. Verbi handelt), necessariis rationibus, sine scripturae auctoritate, probari possit; sie seien geschrieben, bemerkt er weiter, als apologetische Antwort für unsern Glauben gegen diejenigen, die, indem sie selbst nicht glauben wollen was sie nicht einsehen, die Gläubigen verspotten (als Leichtgläubige ꝛc.), so wie zur Unterstützung des frommen Strebens derer, die in Demuth zu erkennen trachten, was sie in festem Glauben für wahr halten [1]). Hier scheint also wieder die Tendenz dahin zu gehen, mit gänzlicher Uebergehung der positiven Quellen und Hintansetzung des positiven Fürwahrhaltens, des Auctoritätsglaubens, durch bloße Vernunft dasjenige herauszubringen, was jene enthalten, und damit zugleich eine von aller Auctorität freie, zwingende Ueberzeugung von der Wahrheit desselben zu bewirken; es scheint, Anselm wolle Leuten wie Roscelin zur Einsicht verhelfen, damit sie glauben, oder vielmehr dasjenige nun auch für wahr annehmen können, was Andere glauben, weil sie der Erkenntniß nicht fähig sind. Fürs erste aber setzt Anselm offenbar den Inhalt voraus und läßt nur die für die Wahrheit desselben eintretende positive Auctorität dahingestellt, nicht in der Absicht, sie und mit ihr den Glauben überflüßig zu machen, sondern um die Nothwendigkeit des Glaubens — unter Voraussetzung seines Inhalts — und damit die Grundhaftigkeit der Schrift als Auctorität zu zeigen; fürs zweite will er die Wahrheit des Glaubens nicht direct oder dadurch beweisen, daß er ihn aus der bloßen Vernunft durch Denken ableitet, sondern nur die von der Vernunft aus gegen den Glaubensinhalt aufsteigenden Zweifel und Widersprüche, die Leute wie Roscelin nicht zum Glauben kommen lassen, beseitigen, und nur insofern, also indirect und negativ ihn beweisen. Dieß beweist nicht nur der ganze Inhalt seiner hieher gehörigen Auseinandersetzungen, wenn wir sie auf ihren Grundgedanken zurückführen, und die

1) Cur Deus homo lib. 1. cap. 1: saepe et studiosissime a multis rogatus sum et verbis et literis, quatenus cujusdam quaestionis de fide nostra rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendarem: dicunt enim sibi placere eas, et arbitrantur satisfacere. Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum, quae credunt, intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea, quae in nobis est, spe.

2) Anselm. monolog. praef.

3) De fid. trinit. cap. 4.

1) De fid. trinit. l. c.: posui (in monolog. et proslog.) ad respondendum pro fide nostra contra eos, qui nolentes credere quod non intelligunt, derident credentes: sive ad adjuvandum religiosum studium eorum, qui humiliter quaerunt intelligere, quod firmissime credunt.

ganz bestimmte Fassung desselben in mehreren schon angeführten Stellen, sondern auch der vorsichtige Ausdruck in denjenigen Stellen, die darüber hinauszugehen scheinen. So sagt er hier bloß: sine scripturae auctoritate und in der frühern Stelle: quasi nihil de Christo sciatur; über seine rationes necessarias aber liegt gleichfalls eine solche Erklärung vor, die jeden Zweifel ausschließt [1]). Allein, wenn wir dieß an sich vollkommen berechtigte Princip nun in gleicher Weise angewendet finden auf die Vernunftwahrheiten wie auf die positiven Lehren des christlichen Glaubens; so scheint entweder dort der unmittelbaren Vernunftauctorität zu viel und der Kraft des wissenschaftlichen Nachdenkens zu wenig, oder hier umgekehrt der Auctorität zu wenig und der Vernunft zu viel eingeräumt zu sein. Es tritt nun zwar weder der eine noch der andere Fall bei Anselm und den ächten Scholastikern wirklich ein, aber jedenfalls vermissen wir die klare Distinction, die bewußte Einsicht, daß jenes Princip sich wesentlich modificirt, je nachdem es auf dem Gebiete der natürlichen oder auf dem der geoffenbarten Wahrheit zur Anwendung kommt [2]). Ja, der hl. Thomas, der doch die sich hier entgegenstehenden Interessen und Forderungen des Glaubens

1) Monolog. cap. 1: in quo tamen si quid dixero, quod major non monstret auctoritas, sic volo accipi: ut quamvis ex rationibus, quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur.

2) Die Scholastiker nehmen überhaupt das Princip: fides praecedit intellectum als das überlieferte, kirchlich sanctionirte mehr nur unmittelbar an, als daß sie es philosophisch rechtfertigen. Es mußte dasselbe aber, wie es allerdings ein positives ist und insofern von den Vätern auf die wiederholt angeführte Jesaianische Stelle (7, 9.) begründet wird, zugleich als ein vernünftiges, als das allgemeine Princip aller menschlichen Vernunfterkenntniß nachgewiesen werden. Dahin ist schon Augustin gekommen, wenn er behauptet, es sei dasselbe von vorneherein ein vernünftiges und insoweit wenigstens gehe die Vernunft dem Glauben vorher (Augustin. ep. 120. n. 3). Schon nach dem Princip selber, wenn man dasselbe auf es selbst anwendet, muß der unmittelbaren gläubigen Annahme die philosophische Rechtfertigung folgen; man muß auch hier vom Glauben zum Wissen fortgehen.

und der Wissenschaft am besten zu vereinigen gewußt hat, scheint bei diesem Puncte fast am meisten in Verlegenheit gerathen zu sein. Wenn es im Brief an die Hebr. 11, 6. heißt: wer zu Gott hinzutreten will, muß glauben, daß er ist und denen die ihn suchen ein gerechter Vergelter wird, und ebenso im apostolischen Symbolum: credo in Deum, andererseits aber doch diese Wahrheiten in der Schrift (Röm. 1, 19 f.), wie in der Kirchenlehre als solche anerkannt sind, die der Mensch durch seine natürliche Vernunft erkennen kann, und von denen Thomas sogar annimmt oder vielmehr anzunehmen scheint, daß sie demonstrirt werden können; so unterschied er von den eigentlichen Glaubenswahrheiten die sg. Vernunftwahrheiten als praeambula fidei und rechnete dazu das Dasein Gottes und andres dergleichen [1]). Der (positive) Glaube, bemerkt er, setzt die natürliche Erkenntniß (die Vernunft) überall voraus, wie die Gnade die Natur und die perfectio das perfectibile voraussetzt; das hindere aber nicht, daß das, was an und für sich gewußt und sogar demonstrirt werden könne, von denjenigen, die der wissenschaftlichen und demonstrativen Erkenntniß nicht gewachsen seien, geglaubt werde. Nun liegt es allerdings schon in dem Begriff des praeambulum fidei, wenn wir ihn nur scharf fassen, daß auch sein Inhalt nicht streng demonstrabel, sondern irgendwie auf einem unmittelbaren Wissen beruhen müsse, und andrerseits ist es ebenso gewiß, daß, wenn gleich Thomas auf seine Beweise für das Dasein Gottes ein großes Gewicht legt, er sie doch nicht als stringente Beweise und das in ihnen vermittelte Wissen

1) Summa P. I. quaest. 2. art. 2. ad 1: ad primum ergo dicendum, quod Deum esse et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo ut dicitur Rom. 1. non sunt articuli fidei sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile; nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit. Ebenso 2. II. qu. 1. art. 5. in corp. und ad 5.

Gottes nicht als ein reines und adäquates Wissen behauptet [1]), so daß also der Unterschied zwischen dem Glaubenden und Wissenden kein specifischer ist; aber immerhin wird doch von dieser Ansicht aus das unmittelbare, gläubige Fürwahrhalten als ein in Bezug auf Gewißheit mangelhaftes, dem philosophischen Wissen nicht gleich kommendes, oder umgekehrt dieses als ein weniger gewisses als jenes erscheinen [2]). Es findet sich aber bei Thomas auch noch eine andere Auffassung, der man es sogleich ansieht, daß sie, wenn gleich im Wesentlichen mit jener übereinstimmend, doch viel genauer und klarer das fragliche Verhältniß hervorhebt. Er sagt nämlich, die natürlichen Vernunftwahrheiten, wie die, daß Gott sei und daß er Fürsorge trage für das Heil der Menschen, seien die prima credibilia, inquibus omnes fidei articuli implicite continentur [3]), d. h. wenn

1) Vgl. Summa P. I. qu. 2. art. 2. ad 3. u. art. 3; besonders qu. 12 art. 12. qu. 84. art. 7; summa contr. gentil. lib. 1. cap. 3.

2) Das letztere meint z. B. Estius. Er argumentirt gegen Thomas also: Sed huic videtur obstare, quod fides hujus articuli, Deus est, non tantum exigatur ab iis, qui rationum naturalium sunt incapaces, sed ab omnibus Christianis et ad Baptismum venientibus, quantumcunque doctis et ingeniosis, id quod satis et ex symbolo et sententia Apostoli (ad Hebr.) allegata, imo et ex consuetudine ecclesiae eam fidem exigentis videtur probari. Quod etiam sic ostenditur; si enim fides illius articuli tantum exigeretur ab iis qui demonstrationem non capiunt eo, quod alii hoc idem tenerent per demonstrationem: cum fides sit notitia certior scientia demonstrativa, sequeretur homines indoctos et hebetes habere certiorem cognitionem hujus propositionis, Deus est, utpote per fidem, quam alios doctos atque subtiles et in rerum divinarum contemplatione multum versatos, utpote habentes tantum demonstrativam de Deo scientiam, quod est absurdum. Estius, in I. sentt. dist. 3. §. 3.

3) Summa 2 II. qu. I. art. 7. Thomas behandelt hier die interessante Frage, ob die Glaubensartikel im Lauf der Zeit vermehrt worden seien. Als Einleitung darauf lehrt er: omnes articuli (fidei) implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem secundum illud ad Hebrae. 11. In Esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo existit; in fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem. Cf. art. 8. Die Hauptfrage aber beantwortet er, was wir als Beleg für unsre oben durchgeführte Ansicht noch anführen wollen, dahin: quantum ad substantiam articulorum fidei non est factum eorum augmentum per temporum successionem, quia quaecunque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium patrum, sed implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite.

1) Bonavent. in III. sentt. dist. 24. art. 2. qu. 1—3; in IV. sentt. dist. 21. qu. ultima.

wir den Satz umkehren, die Offenbarungswahrheit setzt die Vernunftwahrheit nicht nur voraus, sondern diese ist auch in jener als abstractes Moment enthalten, ein Ausdruck, den man nur weiter zu verfolgen und richtig anzuwenden braucht, um die Bedeutung des Wissens sowohl auf dem Gebiet der natürlichen als dem der positiven Erkenntniß mit vollkommener Genauigkeit zu bestimmen. Dessen ungeachtet müssen wir hier der Darstellung des hl. Bonaventura den Vorzug geben. Nach ihm schließt der Glaube, unbeschadet seiner vollkommenen Gewißheit in Bezug auf die Erkenntnißweise seines Inhalts, eine gewisse Unklarheit und Dunkelheit ein; daher könne sich mit ihm recht wohl ein Wissen verbinden, das die Erkenntnißweise des Gegenstandes fördere und ihn zu einer größern Evidenz erhebe, ohne ihn darum gewisser zu machen [1]). Damit ist offenbar etwas sehr Richtiges gesagt, wenn auch nicht ebenso gut ausgedrückt. Der Glaube, der zum Wissen noch nicht fortgeschritten ist, hat seinen Inhalt noch unentwickelt und unvermittelt bei sich, und ist im Vergleich mit dem Wissen dieses Inhaltes unklar, dunkel; nur hätte zugleich das andere Moment hervorgehoben werden können, daß der Glaube, wenn er sich explicirt — was immer, nur mehr und weniger, auch auf dem Standpunct des gemeinen Bewußtseins der Fall ist —, sich in die Formen des empirischen Bewußtseins kleidet, und so, seines Inhalts unbeschadet, bloß

formell, hinter dem in die reinen Formen des Begriffs gefaßten Wissen zurückbleibt.

Die heilige Wissenschaft geht nach Thomas von einem ihr gegebenen Prinzip, von einer Voraussetzung aus, wie jede andere Wissenschaft, und diese Voraussetzung ist für sie, in materialer Beziehung, die göttliche Offenbarung [1]). Ihr Subject (nach älterm Sprachgebrauch) ist Gott; alles in ihr geht vom theologischen Gesichtspunct aus, indem es entweder Gott selbst betrifft (Aussagen über Gott, sein Dasein, Wesen, Eigenschaften, Thätigkeiten enthält), oder Beziehungen auf Gott als Princip und Endziel ausdrückt [2]). Von der Offenbarung aber geht sie aus, wie diese ihrem Inhalt nach in den Glaubensartikeln enthalten ist, und sucht diesen Inhalt zu entwickeln, das was in ihm implicite enthalten ist, zu expliciren, keineswegs aber ihre Principien, die Glaubensartikel, zu beweisen. Wenn daher von irgend Einem dieser positive Standpunct durchweg verworfen wird; so kann sie gegenüber einem Solchen nur die gegen den Glauben geltend gemachten Argumente auflösen und als grundlos nachweisen. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est, probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta [3]). Man hat also von der Wissenschaft keinen positiven oder directen Beweis der Wahrheit des Glaubens zu erwarten, sondern nur diesen negativen oder indirecten. Denn ihr ist das Argumentiren ex auctoritate vorzüglich eigen, deßhalb, weil ihre Principien auf Offenbarung beruhen, und man der Auctorität derer, denen die Offenbarung zu Theil geworden ist, glauben muß, der Auctorität der Propheten und Apostel, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta (vgl. oben S. 100. Anm. 2.). Die heilige Wissenschaft macht zwar auch von der menschlichen Vernunft Gebrauch, nicht freilich um den Glauben zu beweisen (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sondern zum Zweck seiner Aufklärung und seines Verständnisses [1]).

1) Summa I. P. qu. 1. art. 2.

2) L. c. art. 7.: omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Er beruft sich hiefür auf die Glaubensartikel im Symbolum, welches die Principien für die hl. Wissenschaft aufstellt, und gibt zugleich andere Auffassungsweisen an. Quidam vero attendentes ad ea, quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem, secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum hujus scientiae, vel res et signa (so der Lombarde nach Augustin, wovon später), vel opera reparationis, vel totum Christum, i. e. caput et membrum.

3) L. c. art. 8. in corp.

Diese ganz allgemein gefaßte Bestimmung der Dogmatik als Wissenschaft findet sich in den Hauptpuncten weiter auseinander gesetzt und schärfer hervorgehoben in dem (früher als die Summa geschriebenen) Werke des heiligen Thomas: de veritate catholicae fidei contra gentiles libb. IV. Zunächst bestimmt Thomas die Aufgabe der Wissenschaft auch hier nur dahin: veritatem, quam fides catholica profitetur, manifestare, errores eliminando contrarios [2]); aber wir finden zugleich genauere Entwicklungen der darin enthaltenen einzelnen Momente. Als Inhalt des Glaubens bezeichnet er vor allem nicht bloß die im engern Sinne geoffenbarten Wahrheiten, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum, sondern auch diejenigen, zu welchen der Mensch durch seine Vernunft gelangen kann, z. B. daß Gott sei, daß nur Ein Gott sei u. dgl. [3]). Die letztern Wahrheiten sind ihm also keine bloßen Voraussetzungen des positiven Glaubens (praeambula fidei), sondern auch etwas in ihm Enthaltenes, mit ihm zugleich Gegebenes (prima credibilia, in quibus articuli fidei continentur). Oder vielmehr, die

1) L. c. art. 8. ad 2. Als Grund führt Thomas hier an: cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei: sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati.

2) Lib. I. c. 2.

3) L. c. cap. 3.

Vernunftwahrheiten sind nach Thomas positive Glaubenswahrheiten [1]), und zwar deßhalb, weil wenn sie lediglich der vernünftigen Erkenntniß eines Jeden überlassen wären, damit dreierlei Inconvenienzen verbunden wären. Für's erste würden nur Wenige zur wirklichen Erkenntniß dieser Wahrheiten gelangen, insofern dazu die höchste Geistesanstrengung erforderlich sei; für's zweite würden auch diese Wenigen nur erst nach langer Zeit dazu gelangen, und für's dritte würden sie diese Wahrheiten wegen der Schwäche der menschlichen Vernunft doch nicht rein, nicht ohne Beimischung von Unwahrem und Falschem erreichen [2]). Dies hängt bei Thomas so zusammen. Er geht von dem aristotelischen Satze aus: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, und nimmt diesen sensus lediglich in dem gemeinen Sinne von der Sinneswahrnehmung. Alle Erkenntniß, auch die der übersinnlichen Dinge, beginnt nach ihm und kommt allein zu Stande im Wege der gemeinen, vom Niedern zum Höhern aufsteigenden Erfahrung [3]). Ist nun diese Erfahrung, außerdem daß es bei den Meisten bis zu einer „sinnigen" Betrachtung der Welt gar nicht kommt, nicht nur ihrem Umfang nach mehr und weniger beschränkt, ihrem Inhalte nach aber mit Falschem vermischt, überhaupt einer unbegränzten Erweiterung und Läuterung fähig; so folgt von selbst, daß während Viele zu der Idee Gottes sich gar nicht erschwingen, weil ihnen die hiezu erforder-

1) Supernaturali inspiratione credendum traditum esse, l. c. cap. 4.

2) L. c. cap. 4.

3) L. c. cap. 12: patet etiam ex hoc, quod etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus (die Erscheinung, Manifestation Gottes in der Welt), ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt; et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt. Cf. Summa, P. I. qu. 12. art. 12. Er erklärt daher auch die Thatsache des Vorhandenseins der Gottesidee noch vor der Erfahrung aus der Erziehung und der dadurch entstehenden Gewohnheit auf ähnliche Weise, wie später Hume vom Lockeschen Sensualismus aus seinen Skepticismus begründete. Vgl. summa contr. gentiles, lib. I. cap. 11.

liche sinnige Betrachtung der Welt abgeht, die Uebrigen, die sich dazu wirklich erheben, doch nur eine mehr und weniger wahre, mehr und weniger feste Ueberzeugung von dem Dasein und Wesen Gottes gewinnen. Können wir dieses sensualistische Princip, dem ohnehin Thomas selbst anderwärts bedeutend nachhilft, nicht theilen; so werden wir auch die damit zusammenhängende Bestreitung einer unmittelbaren Gotteserkenntniß einerseits, und die Behauptung einer Demonstration Gottes andrerseits [1]) entweder gänzlich aufgeben müssen, oder doch nur unter wesentlichen Modificationen annehmen können. Wurde ferner Thomas von seinen Prämissen aus nothwendig zu dem Schlusse hingetrieben, daß die bloße Vernunftwahrheit, weil sie nur von Wenigen erreicht werde auf dem Wege der Erfahrung und des Nachdenkens, für alle Uebrigen in der Offenbarung gegeben sei als positive Glaubenswahrheit; so werden wir zwar mit ihm annehmen, daß sie als reine und vollkommene Wahrheit auf objective Weise, und mithin frei von allen subjectiven Beimischungen und daher rührenden Schwankungen, nur in der Offenbarung enthalten sei; aber andrerseits auch behaupten, daß außerhalb der Offenbarung und unabhängig von ihr eine natürliche Gotteserkenntniß allen einwohne, weil sie nicht abhängig ist von einem hohen Grade geistiger Bildung oder von tiefen wissenschaftlichen Forschungen, sondern von einem lautern Sinn und einer durch die Sinnlichkeit nicht gehemmten oder getrübten Vernunftthätigkeit. Wir erinnern deßhalb hier nur noch kurz an das oben (Kap. I.) weitläufiger Ausgeführte, daß auf dem Wege der nachdenkenden Betrachtung der Welt zu Gott zu gelangen sei, und zwar zu einer explicirten und vermittelten Gotteserkenntniß, daß aber sowohl die Wahrheit als die Gewißheit derselben auf dem unmittelbaren Gottesbewußtsein beruhe, und deßhalb von einer eigentlichen Demonstration auf diesem Gebiete menschlichen Wissens keine Rede sein könne, wogegen, wenn Gott mit Beseitigung der unmittelbaren Gottesidee durch bloße Erfahrung und durch reines Denken erkannt und demonstrirt werden wolle, der so erkannte und de-

1) Summa contr. gentil. lib. I. c. 10 ff.

monstrirte Gott der pantheistische sei. Thomas selbst stimmt hiermit mehr überein, als es beim ersten Anblick scheinen mag, und der Unterschied besteht zuletzt nur noch darin, daß er die dem mittelbaren Wissen von Gott auch nach ihm nothwendige Ergänzung, statt sie in der natürlichen Offenbarung Gottes durch die menschliche Vernunft (die durch die Sünde ja nicht zerstört sondern nur geschwächt, getrübt ist), also in dem unmittelbaren Gottesbewußtsein, in der thätigen, durch die Sinnlichkeit nicht niedergehaltenen Vernunft zu suchen, in der übernatürlichen göttlichen Offenbarung findet, und zwar nicht etwa nur für diejenigen, welche es zu einem mittelbaren Wissen von Gott — das allein ein natürliches sein soll — nicht bringen, sondern auch für die andern, weil sie wenigstens nicht zu einem reinen, von allem Unwahren freien Wissen Gottes gelangen [1]). Hier offenbart sich aber auch die Inconsequenz der thomistischen Lehre. Erhebt sie einerseits die menschliche Vernunft durch die Behauptung einer ihr möglichen demonstrativen Gotteserkenntniß, so drückt sie dieselbe auf der andern Seite wieder herab, indem sie der Vernunft nur eine mittelbare, im Fortgang der sinnlichen Erfahrung zu erlangende Gotteserkenntniß einräumt. Nur gemildert, nicht aufgehoben wird diese Inconsequenz dadurch, daß einerseits das unmittelbare natürliche Gottesbewußtsein durch die Offenbarung und den positiven Glauben ersetzt, andrerseits das mittelbare Wissen in seinem Anspruch, ein reines und demonstratives Wissen zu sein, bedeutend herabgestimmt wird (s. oben S. 246. Anm. 1. u. d. folgd. S. Anm. 3). Treffend aber ist es, wenn Thomas weiter fortschreitend die eigentliche Offenbarung als eine Thatsache hinstellt, die mit den ihr angemessenen Selbstbeweisen in die Welt eingetreten sei; so daß sie nicht bloß auf Auctorität hin brauche geglaubt zu werden (wiewohl nur dieser Glaube der wahre, zweifellose), sondern auch durch vorläufige Untersuchung wenigstens wahrscheinlich gemacht werden könne, und daß es also kein leichtfertiger Glaube sei, wenn ihr Inhalt für göttlich geoffenbart und mithin für die

1) Summa contr. gentil. lib. I. cap. 4. n. 3.

absolute Wahrheit hingenommen werde [1]). Ebenso, wenn er darauf hinweist, daß der geoffenbarte Inhalt der natürlichen Vernunftwahrheit nicht widerspreche, und daher die von Seiten der Vernunft erhobenen Widersprüche vollständig gelöst und beseitigt werden können [2]). Und nicht bloß dies, sondern weil zwischen Vernunft und Offenbarung ein innerer Zusammenhang besteht, so kann die erstere auch wahre Aehnlichkeiten zur Erläuterung der letztern auffinden und diese einigermaßen begreifen, nur daß man nicht wähne, als werde dadurch der geoffenbarte Inhalt förmlich begriffen oder demonstrirt [3]). Wenn daher in Ansehung der für die Vernunft erreichbaren Wahrheiten die Aufgabe der Wissenschaft darin bestehe, durch demonstrative Gründe dieselben einleuchtend zu machen und den Gegner zu überführen; so könne, da es solche Gründe für die im engern Sinne geoffenbarten Wahrheiten nicht gebe, der Gegner hier auch nicht überführt, sondern nur die Unstatthaftigkeit seiner dagegen erhobenen Gründe nachgewiesen werden. Außerdem könnten auch noch wahrscheinliche Gründe geltend gemacht werden zur Uebung und zum Trost

1) L. c. cap. 6.

2) L. c. cap. 7.

3) L. c. cap. 8: Considerandum etiam videtur, quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, videlicet quod sunt, et bonae sunt; ita tamen imperfectum, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus causarum suarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem (primam), quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative, vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est, ut in hujusmodi rationibus quantumcunque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi, vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere, jucundissimum est.

für die Gläubigen [1]), nicht aber zur Widerlegung der Gegner, die vielmehr durch die Unzulänglichkeit dieser Gründe in ihrer Opposition nur bestärkt würden: dum aestimarent, nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire. Diese wahrscheinlichen Gründe sind nichts anderes als jene similitudines, jene Analogien, die wir zu jeder geoffenbarten Lehre in unserer Vernunft finden. Denn die Vernunftwahrheiten sind ja in der geoffenbarten als deren Allgemeines eingeschlossen, oder wie Thomas sich ausdrückt, sie sind die prima credibilia, in quibus fidei articuli implicite continentur.

Nach Bonaventura ist zwar der Glaubensinhalt übervernünftig, insofern man unter Vernunft die durch ihre Thätigkeit erworbenen Erkenntnisse versteht; aber die durch den Glauben und die Gabe der Einsicht emporgehobene Vernunft übersteigt er nicht. Denn durch den Glauben gelangen wir zu dem Fürwahrhalten, durch die Wissenschaft aber zu der Erkenntniß seines Inhaltes [2]). Dadurch wird das Verdienst des Glaubens nicht zu nichte gemacht, daß der Mensch, der der geoffenbarten Wahrheit beistimmt in unbedingter Hingabe an den sich offenbarenden Gott, das Verlangen hegt, für seinen Glauben Gründe aufzubringen, d. h. zur Einsicht und zur Erkenntniß desselben zu gelangen, sondern erst dann ist der Glaube aufgehoben, wenn die Beistimmung abhängig gemacht wird von den Vernunftgründen. Es sind daher in der hl. Wissenschaft die dialectischen Gründe nicht als solche geltend zu machen, auf welche gestützt die Vernunft zum Glauben kommt, sondern als eigentliches Princip muß fortwährend die Auctorität anerkannt werden [1]).

1) L. c. cap. 9: sunt tamen ad hujusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos.

2) Bonaventura prooem. in lib. 1. sentt. qu. 2. conclus. n. 5: quod objicitur, quod credibile (i. e. credendum cf. qu. 1. n. 6.) est super rationem, verum est super rationem quantum ad scientiam acquisitam per rationem evidentem: sed non supra rationem elevatam per fidem et per donum scientiae et intellectus. Fides enim elevat ad assentiendum, scientia et intellectus elevant ad ea, quae credita sunt, intelligendum.

Das Angeführte mag hinreichen, den Geist der ächten Scholastik in Bezug auf das dogmatische Princip und die daraus hervorgehende Art der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehren zu kennzeichnen.

Ein dritter Gegensatz in der Geschichte der mittelalterlichen Dogmatik ist der der positiven und mystischen Theologen einer- und der scholastischen andrerseits. Bei den Scholastikern in diesem engern Sinne war das Streben der dialectischen Entwicklung und Vermittlung des Glaubens überwiegend, wogegen die sg. theologi positivi beim unmittelbaren Glauben stehen blieben, und ihn mehr nur durch die Schrift und Ueberlieferung, also bloß positiv bewähren wollten, wie Robert von Deutz, Walter von S. Victor u. A. Die Dialectik hatten sie in dem Verdacht nur der Häresie Vorschub zu leisten, und nahmen auch in dieser Rücksicht für ihre Zeit ganz denselben Standpunkt ein, auf welchem in der ältesten Kirche Irenäus, Tertullian und Andere standen; wogegen jene auf die positiven Theologen den Vorwurf der Unwissenheit wälzten [2]). Auch die mystischen Theologen vereinigten sich hierin theilweise mit ihnen gegen die Scholastiker; doch war ihr eigentlicher Gegensatz gegen diese ein ganz anderer. Nicht davon zu reden, daß einige durch ihre Dialectik nur auf Neuerungen und Irrthümer geführt wurden, schienen fast alle in unentwirrbaren Speculationen, in einem Labyrinth ohne Ausgang sich ganz zu ver-

1) Bonavent. l. c. n. 6: non evacuatur meritum fidei: nam quando assentitur propter se rationi, tunc aufertur locus fidei. Sed quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem ejus cui assentit, desiderat habere rationes . . . Non sunt inducenda argumenta dialectica, quibus homo principaliter innitatur, quia innitendum est auctoritati principalius quam rationi.

2) Bulaeus, hist. Univers. Paris. sec. IV. diss. IV: ob novitatem hujusce methodi non caruerunt haereseos suspicione ejus professores: atque inter eos et veteres seu veteris instituti fautores exortum est immortale bellum: quippe illi, ut omnis novitas placet, ad se discipulos omnes traducebant, ingeniique praecellentioris et acutioris famam obtinebant; isti, qui aliter edocti

lieren [1]); jedenfalls aber beschäftigten sie mit ihrer dürren Dialectik bloß den Verstand und ließen das Herz kalt und leer. Gegen dieses endlose, trockene Theoretisiren machten Männer wie Bernhard, die beiden Victoriner, Hugo und Richard, dann Bonaventura und Andere das mystische Element geltend. Vor Allem suchte man das Practische mit dem Theoretischen auf eine ähnliche Weise zu verbinden, wie dieß schon Clemens von Alexandrien gethan hat. Dem Wissen soll das Thun zur Seite gehen als Mittel und ihm voranleuchten als eigentliches Ziel. Durch Abziehen des Gemüths von der Welt, durch Abtödtung des Fleisches und Verschließung der nach Außen führenden Sinne wird die Einkehr des Geistes in sich bedingt, und das Vertiefen desselben in die Geheimnisse des Glaubens (consideratio) befördert [2]). Die vollkommenste Hingabe an Gott und die lauterste Liebe zu ihm, diese Einigung des ganzen Menschen mit Gott, galt als die Seele der ächten Gnosis, das Denken Gottes aber und das Aufgehen des Geistes in dem Gottesgedanken nur als ein Moment. Von dieser practischen Mystik verschieden ist die speculative, das unmittelbare Erfassen des Unendlichen im Endlichen und das Anschauen desselben in diesem als in seinem Spiegel (speculum). Diese unmittelbare speculatio des Urbildlichen in seinen Abbildern ohne discursives Denken, ohne dialectische Vermittlung ist das eigentliche Wesen derselben. Wurde aber auch die begriffliche Einsicht von ihr nicht ausgeschlossen (contemplatio ex intelligentia oritur); so galt sie ihr doch nur als Mittel, und das eigentliche Ziel, wornach sie strebte,

fuerant, non facile dedoceri se patiebantur aut ignorantiae accusari. Hinc in scholis decertationes, extra scholas famae detractationes, dum isti stupidi et asini, illi haeretici audiebant. Klüpfel, instit. theolog. dogm. P. I. p. 215. vgl. Flügge, Geschichte der theolog. Wissensch. 3. Thl. S. 354 Anm.

1) Baumgarten-Crusius, Compend. der Dogmengeschichte, S. 255 h.

2) Daß dies practische Moment auch von den eigentlichen Scholastikern nicht ganz übersehen wurde, kann man aus Anselm entnehmen (oben S. 241 Anm.).

war immer die Rückkehr von der begrifflichen Einsicht in die intuitive Betrachtung. Die Mystik bildete ein sehr wohlthätiges Gegengewicht gegen die Scholastik. Wenn es bei dieser über dem Spalten und Trennen, über der fast ins Unendliche gehenden Zersplitterung der Begriffe in ihre Momente nicht zur Zusammenfassung des Vielen und Verschiedenen in die Einheit kam, wenn sie in den Gegensätzen so zu sagen stecken blieb, so drang die Mystik auf die Totalanschauungen, auf das Eine in dem Vielen, und setzte sich über den endlosen dialectischen Proceß ohne Weiteres hinweg.

Von besonderem Interesse für uns ist hiernächst die Betrachtung, was von Seiten der Scholastik für die Dogmatik als System geleistet wurde. Anselm von Canterbury, von welchem der erste großartige Schritt in der scholastischen Wissenschaft gemacht wurde, hat in keiner seiner Schriften das Ganze des christlichen Glaubens abgehandelt, wohl aber die Hauptparthien desselben auf dialectische Weise erörtert, nämlich die Lehre vom Dasein und Wesen Gottes und von der göttlichen Dreieinigkeit, von der Incarnation und der Erlösung, von der Erbsünde und dem freien Willen, von der Uebereinstimmung der göttlichen Präscienz, Prädestination und Gnade mit dem freien Willen u. a. Seine Art die Glaubenslehren vermittelst der dialectischen Methode zum wissenden Verständniß zu bringen, ist noch sehr einfach, und dadurch weit ansprechender als die spätere Verfahrungsweise, welche viel breiter und äußerlicher gehalten ist, wobei man jedoch dasjenige in Rechnung bringen muß, was hievon durch den Zweck der Systembildung unumgänglich geboten war. Nach dem tractatus theologicus des Hildebert (oder Richard von St. Victor) und den Sentenzenbüchern eines Robert von Pullein und Anderer, welche in verschiedener Weise, jener mehr selbständig, diese mehr durch patristische Sammlungen das Ganze des christlichen Glaubens darzustellen bezweckten, welche aber immer noch sehr unvollkommene Versuche eines dogmatischen Systems sind, tritt uns Petrus Lombardus mit

seinen quatuor libris sententiarum [1]) entgegen, einem Werke, das als Ganzes eine sehr glückliche Leistung war, und als solches nicht bloß seine Zeit, sondern noch Jahrhunderte nach ihm die Theologen in solchem Grade befriedigte, daß man es fast ausschließlich als Lehrbuch beim Unterricht zu Grunde legte, und hauptsächlich nur mit Erläuterung und Erweiterung sowie theilweiser Berichtigung desselben durch Commentare beschäftigt war. Doch gilt dies nur im Allgemeinen; man machte auch neue Versuche dogmatischer Systeme, und dies sind die s. g. summae theologicae, in welchen die Form, durch Zusammenstellung patristischer Sentenzen und an ihrem Leitfaden die dogmatische Aufgabe zu lösen, zwar nicht völlig verlassen, aber doch im Ganzen eine viel selbständigere Stellung eingenommen und eine mehr originale Ausführung gegeben ist. Wie sich unter den Sentenzenbüchern das Werk des Petrus Lombardus am meisten auszeichnet, so die Summa des heiligen Thomas unter den Werken der letztern Art. Beide müssen wir näher kennen lernen.

Petrus Lombardus führt für jede dogmatische Lehre Schriftstellen und patristische Auctoritäten an und wirft, indem er in die einzelnen Bestimmungen derselben eingeht, verschiedene Fragen auf, die er gegen einander abwiegt und so den Gegenstand gleichsam zuspitzt. Da er nun der richtigen dialectischen Methode folgend, keine der entgegengesetzten Bestimmungen mit Unterdrückung der andern aufrechthält, sondern zwischen beiden gleichsam hin- und hergeht; so hat man dies oft [2]) für ein sceptisches Zurückhalten der eigenen Ansicht genommen und sogar gemeint [3]), daß hinter diesem Scepticismus eine Art von Rationalismus

1) Diese Sentenzenbücher sind mit den früheren Sentenzensammlungen nicht zu verwechseln: sie enthalten nicht bloß die Sentenzen der Väter, sondern auch eine dialectische Erörterung derselben, außerdem daß sie auf eine systematische Zusammenfassung des ganzen christlichen Lehrstoffs ausgehen.

2) Schon zu jener Zeit that dies Walter von St. Victor.

3) Sigwart, Gesch. der Philosophie. Bd. I. S. 318 f.

versteckt sei, welcher aus Furcht vor Verketzerung nicht wagte offen hervorzutreten. Aber wenn in der damaligen Zeit ein Aergerniß an jenem Verfahren genommen wurde, so geschah es auf Seiten der Theologi positivi, welche nur auf das Positive bedacht das dialectische Hin- und Herwenden der Sache für überflüssig, ja sogar für schädlich hielten, weil es der Zweifelsucht Vorschub leiste, dem Glauben aber Abbruch thue, — und war in keinem Falle so gemeint wie die Neuern wollen, welchen der Gedanke schmeichelt, es möchten so bedeutende Männer wie Petrus Lombardus und die Scholastiker (denn die Ansicht wird nicht bloß auf jenen beschränkt) versteckte Rationalisten, überhaupt Leute gewesen sein, die sich gerne freier ausgesprochen hätten, wenn sie in einem so freisinnigen und duldsamen Jahrhundert wie das 18te und 19te zu leben das Glück gehabt hätten. Von einem Zurückhalten der eigenen Meinung bei einem Petrus Lombardus kann nur derjenige sprechen, welcher nie eine Seite in ihm gelesen hat, und nichts destoweniger im Stande ist, einen frommen Betrug der gröbsten Art bei ihm zu vermuthen, überhaupt aber nur der, welcher nicht weiß, daß das dialectische Verfahren eben darin bestehe, den Satz und Gegensatz nur in ihrer Ausschließlichkeit und Einseitigkeit zu negiren, und dasjenige als den Begriff der Sache durchblicken zu lassen, oder offen hinzustellen, worin sich beide zur Einheit zusammenschließen. Ebenso oberflächlich ist das Urtheil über den Lombarden und die Scholastiker überhaupt: sie hätten eine Menge spitzfindiger, in das kleinste Detail eingehender Fragen aufgeworfen, und sie entweder durch dialectische Kunstgriffe aufgelöst, oder aber mit den Worten abgewiesen, „sacra scriptura docet“ [1]). Daß in der großen Masse dialectischer Erörterungen, welche sie zu Tage förderten, Manches auf bloße Spitzfindigkeiten hinauslief, soll gar nicht geläugnet werden; daß sie aber die aufgeworfenen Fragen gar nicht oder nur durch dialectische Kunstgriffe gelöst haben, ist eine sehr grobe Unwahrheit. Jedes methodische Verfahren ist als solches ein künstliches, aber zwischen Kunst und Kunstgriff

1) Sigwart, a. a. O.

ist ein großer Unterschied. Als methodische Forscher besaßen und übten die Scholastiker die Kunst der Dialectik, die dialectischen Kunstgriffe aber, dergleichen wir ebenfalls bei ihnen finden, verhalten sich nur als Ausnahme von der Regel. Wo sie aber vermittelst ihrer Dialectik eine Auflösung der sich entgegenstehenden Bestimmungen nicht fanden, wie z. B. selbst Thomas in Betreff der ewigen und zeitlichen Schöpfung; da beriefen sie sich freilich einfach auf das Wort der Offenbarung und beruhigten sich dabei, wie dies nicht erst sie, sondern von jeher alle orthodoxen und wahrhaft gläubigen Lehrer gethan haben im Unterschied von den Häretikern, die wenn sie eine Lehre nicht begriffen, von derselben zurücktraten und sich eine eigene ihrem Verstande gemäß zuschnitten.

Der systematische Bau der Sentenzenbücher ist im Ganzen dem Stoffe gemäß, die wissenschaftliche Begründung und Rechtfertigung desselben aber ist eine ganz verwerfliche und äußerliche; daher auch nur von seinen Commentatoren und nicht von denen beibehalten, die nach ihm selbständige Systeme aufgestellt haben. Auf den Satz Augustins in seiner **Doctrina christiana** sich stützend, daß jede Lehre entweder eine **doctrina rerum** oder **signorum** sei, d. h. entweder Sachen als solche, oder Zeichen und Ausdrücke für gewisse Sachen zum Gegenstand habe, bemerkt Petrus Lombardus [1]: die christliche Lehre sei eine Lehre theils von Sachen, theils von Zeichen. Von jenen handeln die drei ersten Bücher und der Tractat von der Auferstehung im vierten Buch, von diesen alles Uebrige im vierten Buch, und sind darunter verstanden hauptsächlich die Sacramente, wiewohl es noch andere Zeichen gibt, welche gleichfalls in die Theologie gehören, z. B. die Ceremonien, die heiligen Schriften und dgl. [2]. Die Sachen theilt er gleichfalls mit Augustin in zwei Klassen: in solche, welche man genießen (frui), und in solche, welche man gebrauchen (uti) soll, d. h. in solche, welche als letztes und höchstes Ziel in Betracht kommen und somit um ihrer selbst willen angestrebt werden, nämlich Gott und die göttlichen Personen, und in solche, welche bloß Mittel dazu sind, nämlich die Welt und die weltlichen Dinge. Die dritte Klasse der Dinge bilden die Subjecte, welche genießen und gebrauchen, nämlich die vernünftigen Creaturen. Demgemäß handelt [1]) der Lombarde im ersten Buch von Gott und der göttlichen Trinität, in der ersten Abtheilung des zweiten von der Welt und den geschaffenen Dingen, in der zweiten Abtheilung desselben von der vernünftigen Creatur, den Engeln und Menschen, und in der dritten Abtheilung von dem freien Willen und der göttlichen Gnade, von den Tugenden und Lastern, d. h. von dem wirklichen guten oder schlechten Gebrauchen und Genießen der Dinge. Im dritten Buch endlich behandelt er die Lehre von der Erlösung, durch welche der Mensch nach Aufhebung der Sünde, d. h. des verkehrten Gebrauchens und Genießens der Dinge, in jenen Zustand zurückgebracht wird, in welchem er sie recht gebraucht und genießt. Diese äußerliche, dem christlichen Lehrstoff ganz fremde Eintheilung in Sachen und Zeichen ist, wie man aus dem Angegebenen sieht, die Ursache, weßhalb die Lehre von den Sacramenten völlig getrennt erscheint von der Erlösungs- und Gnadenlehre, mit der sie doch innigst zusammenhängt. Denn die Sacramente sind die Mittel oder Wege, auf welchen das in Einem für Alle gegebene Heil an die Einzelnen gebracht und durch die göttliche Gnade in ihnen verwirklicht wird. Sodann hat jene Eintheilung bewirkt, daß die Lehre von der Gnade und dem freien Willen, welche eine zweifache ist, und welche man theils vor und unabhängig von der Sünde, theils unter der Voraussetzung derselben darzustellen hat, an *einem* Ort vorkommt, und daß von der Gnade des Erlösers *vor* der Erlösung gehandelt wird. Nur in Bezug auf die Lehre von den Tugenden ist dieses unsystematische Verfahren vermieden, sofern diese nicht nur aus zwei verschiedenen Gesichtspuncten betrachtet, sondern auch an zwei verschie-

1) In der ersten **Distinction.**

2) Vgl. **Estius**, Comment. praef. in 1. sent. und besonders praef. in IV. sent.

1) Vgl. **Bonaventura**, compend. princip. in IV. lib. sent. Opp. Tom. VI. p. 204. ed. Mogunt.

denen Stellen, einmal am Ende des zweiten und dann am Ende des dritten Buchs, abgehandelt sind. Einen störenden Einfluß auf die systematische Einheit und Gliederung des Ganzen übte zuletzt noch die von Petrus Lombardus eingeschlagene und von seinen Nachfolgern beibehaltene Zusammenfassung der Dogmatik und Moral. Außer dem ist noch bemerkenswerth, aber nicht nachahmungswürdig, daß der Lombarde [1]) im ersten Theil mit der Trinitätslehre beginnt, und hierauf erst von den göttlichen Eigenschaften handelt.

Als die gereifteste Frucht der scholastischen Theologie muß die Summa des hl. Thomas von Aquin betrachtet werden, sowohl in Hinsicht auf systematische Einheit und Gliederung des Ganzen, als auch rücksichtlich der einfachen und natürlichen Ordnung [2]) in der Aneinanderreihung der einzelnen Lehrstücke (quaestiones) und Lehrsätze (articuli), sowie überhaupt wegen der wissenschaftlichen Tiefe in der Ausführung und der dogmatischen Reinheit in der Auffassung der christlichen Lehre. Thomas beschreibt die sacra doctrina als speculative und practische Wissenschaft zugleich, doch ist sie ihm mehr speculativer oder theoretischer als practischer Art, quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis. Der Gesichtspunct oder das Princip, aus welchem Thomas alle christlichen Lehren auffaßt, ist schon früher angegeben, und wir brauchen hier nur noch darauf hinzuweisen, daß dem zufolge die Dogmatik für sich, abgesondert von der Moral ihrem Inhalt nach als rein

1) Und neuerlich wieder z. B. Strauß.

2) Thomas hat seine Summe, wie er selbst angibt, nicht für die profectos, sondern für die incipientes, novitios doctrinae geschrieben; er wollte ferner nur das Nothwendigste in aller Kürze darstellen, und dieß in einer systematischen Aufeinanderfolge. Consideravimus namque, sagt er im Prolog, hujus doctrinae novitios in iis quae a diversis scripta sunt plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum, et argumentorum, partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi etc.

theologische, und in Bezug auf ihren Endzweck als rein speculative Wissenschaft sich darstellt. Aber auch bei ihrer Zusammenfassung mit der Moral hat er nicht übersehen, daß das anthropologisch Practische dem theologisch Speculativen unterzuordnen sei. — Das Ganze zerfällt in drei Theile, von welchen der zweite in zwei Abtheilungen zerlegt ist. Der erste Theil handelt von Gott an und für sich und inwiefern er der Urgrund aller Dinge ist, der zweite von Gott als dem Endziel des Menschen und von den menschlichen Handlungen, welche dahin führen oder davon abführen, und zwar die prima secundae von diesen Handlungen im Allgemeinen, die secunda secundae von demselben im Besondern; der dritte von dem Gottmenschen als dem Erlöser, von den sieben Sacramenten und den letzten Dingen. Der erste Theil enthält nach der Einleitung (quaest. 1.) die Lehre von dem Dasein und den Eigenschaften Gottes (qu. 2—26), die Trinitätslehre (q. 27—43) und die Lehre von Gott dem Schöpfer aller Dinge, und zwar 1) von der Schöpfung überhaupt (q. 44—49), 2) von der Schöpfung der Geisterwelt, deren ursprünglichen Beschaffenheit und Abfall (q. 50—64), 3) von der Schöpfung der Körperwelt (q. 65—74), 4) von der Schöpfung des Menschen als der zugleich körperlichen und geistigen Creatur, von seinen Anlagen und Kräften (q. 75—90) und seiner Beschaffenheit im Zustande der Unschuld [1]) (q. 91—102); 5) die Lehre von der göttlichen Weltregierung [2]) (q. 103—119). In der prima secundae [3]) handelt Thomas 1) von der Seligkeit (beatitudo) als dem letzten Endziel des Menschen (q. 1—5), 2) von den menschlichen Handlungen, durch welche die Seligkeit erlangt oder verloren wird,

1) Von dem Sündenfall des Menschen ist erst später an zwei verschiedenen Stellen die Rede, nämlich Ima IIdae de peccatis, IIda IIdae de superbia.

2) Wovon übrigens vieles Specielle schon in dem Vorhergehenden vorgekommen ist.

3) Die Unterabtheilung des zweiten Theiles rührt nicht von Thomas, sondern von seinen Schülern her, wie Bannes, Comment. in summ. Tom. I. p. 3. bemerkt.

und zwar von dem Allgemeinen derselben (von dem Freiwilligen und Unfreiwilligen, von den Umständen ꝛc.) (q. 6—21), 3) von den Handlungen, welche der Mensch mit andern lebenden Wesen gemein hat, d. i. von den sinnlichen Begierden und Leidenschaften, von dem appetitus concupiscibilis (amor, odium, desiderium seu concupiscentia, abominatio, delectatio, tristitia seu dolor) und irrascibilis (spes, desperatio, audacia, timor, ira) (q. 22—49) [1]), 4) von den Zuständen überhaupt (habitus) als innerlichen Principien der menschlichen Handlungen [2]) (q. 49—54), 5) von der Tugend im Allgemeinen (q. 55—70), 6) von den Fehlern und Sünden, insbesondere der Erbsünde (q. 71—89), 7) von den Gesetzen als den Normen der menschlichen Handlungen [3]) (q. 90—108), endlich 8) von der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade, um zum letzten Ziel zu gelangen (q. 109—114). Unter der Voraussetzung der göttlichen Gnade handelt Thomas in der secunda secundae speciell von der Rechtfertigung und dem Heile, namentlich 1) von den drei theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) und ihren Gegensätzen (q. 1—56), 2) von den vier Cardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit), auf welche sich alle übrigen zurückführen lassen, und ihren Gegensätzen (q. 57—182), 3) von den verschiedenen Ständen und Aemtern (q. 183 bis Ende). Im dritten Theile handelt Thomas zuerst von der Menschwerdung des Sohnes Gottes (q. 1—59), sodann von den sieben Sacramenten als den instrumentalen Ursachen, durch welche uns die Gnade der Erlösung durch Chri-

1) Dieser Tractat wird, wie Gregor von Valencia in seinem Commentar (Tom. II. p. 373) bemerkt, von den Commentatoren häufig überschlagen.

2) Die Seelenvermögen sind ebenfalls solche Principien, und zwar die nächsten; von ihnen aber ist schon im ersten Theil (de anima) gehandelt worden.

3) Wenn die menschlichen Handlungen dem Gesetze gemäß sind, so erreicht der Mensch sein Endziel (die beatitudo), wenn sie davon abgehen — nicht. Nachdem daher von diesem letzten Ziel, sodann von den menschlichen Handlungen und von ihren innerlichen Principien gesprochen worden ist, muß zuletzt noch von ihrer Norm, dem Gesetze, die Rede sein.

stus zugewendet wird (q. 60 ff.). Die Lehre von den Sacramenten der Taufe, der Firmung und des Abendmahls ist von ihm selbst noch ausgearbeitet; den Tractat über das Bußsacrament hat er unvollendet hinterlassen, und ist dieser wie die Lehre von den übrigen Sacramenten und den letzten Dingen aus seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden ergänzt worden [1]). — Dieß ist das großartige Lehrgebäude des Fürsten der Scholastik. Bei aller Bewunderung, welche es verdient, läßt sich doch nicht verhehlen, daß es den Anforderungen, welche wir jetzt an ein System der christlichen Lehre machen, nicht vollkommen entspricht. Es kommen in demselben viele Materien bloß anthropologischer und kosmologischer Natur vor, welche aus der Theologie auszuscheiden, und andere, welche andern theologischen Disciplinen zuzuweisen sind. Dieß ist aber ein Mangel, welchen Thomas mit seiner ganzen Zeit gemein hat. Ebenso ist es auf Rechnung der damals üblichen Verbindung der Dogmatik mit der Moral, welche übrigens von Thomas auf eine meisterhafte und unübertreffliche Weise bewerkstelligt worden, ganz allein zu setzen, daß die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung vor der von der Erlösung abgehandelt ist. Die Methode der Behandlung des Einzelnen ist gleichfalls nicht ohne Ausstellung. Jeder Lehrgegenstand wird in die Form einer Frage eingekleidet; die Behandlung desselben beginnt sodann mit der Aufführung der Argumente dagegen (der Zweifel), welchen zuletzt das was dafür spricht (der positive Beweis) beigefügt wird; hierauf kommt die Vermittlung, die Erörterung dessen, was zum Verständniß der Sache erforderlich ist, die stets mit der Formel: respondeo dicendum eingeleitet wird, und zuletzt wird auf die einzelnen Zweifel geantwortet, jedes argumentum contra gelöst [2]). Die Stellung der Frage sowohl, als noch mehr die Hervorhebung und Belegung der in ihr liegenden oder durch

1) Diese nachgetragenen Stücke citirt man: Thom. summ. in suplementis IIIiae partis.

2) Thomas gilt für den Urheber dieser Methode. Vgl. Melch. Canus, loci theolog. lib. VIII. c. 1.

sie angeregten Momente durch Auctoritäten, scheint ganz willkührlich und zufällig zu sein. In der That ist sie es nun freilich nicht, aber es fehlt doch die Nachweisung und Rechtfertigung des eingeschlagenen Verfahrens. Sodann ist es ein Mangel, daß philosophische und positive Sätze, und unter diesen wieder solche, welche von sehr ungleicher Art sind, wie patristische Sentenzen und Schriftstellen, auf gleicher Linie neben einander aufgeführt werden. Aber auch das ist mehr scheinbar, insofern der Inhalt und das Ziel, auf welches die Darstellung losgeht, stets aus der innersten Mitte der christlich kirchlichen Lehre genommen, und nur der Beweis dafür nicht geführt ist.

Schließlich führen wir noch ein Werk an, welches zwar im Vergleich zu den voluminösen Sentenzenbüchern und Summen fast verschwindet, welches aber durch seine Gedrungenheit und Kernhaftigkeit von jeher mit Recht sehr hochgeachtet war, und das erste fast rein dogmatische Werk ist, welches in Beziehung auf systematische Gliederung den strengsten Anforderungen entspricht — das **Breviloquium** des hl. Bonaventura [1]). In der Einleitung handelt Bonaventura von der hl. Schrift, ihrem Ursprung, Inhalt und ihrer Auslegung, freilich auf mystische Weise und nicht im Geschmacke unserer Zeit. Die Abhandlung selbst zerfällt in 7 Abschnitte: 1) von dem dreieinigen Gott, 2) von der Schöpfung der Welt, 3) von dem Verderbniß durch die Sünde, 4) von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, 5) von der Gnade des hl. Geistes, 6) von den sacramentalischen Heilsmitteln, 7) von dem letzten Gerichte [2]).

1) Eine neue, durch Correctheit und Genauigkeit in den Citaten, sowie durch einen reinen Text sich empfehlende Ausgabe hat mein gelehrter Freund und College Dr. Hefele besorgt: S. Bonaventurae eximii Ecclesiae Doctoris Breviloquium. Tubingae in bibliop. H. Laupp. 1845.

2) Breviloq. c. 1: in principio intelligendum est, quod sacra doctrina, scilicet theologia, quae principaliter agit de primo principio, scilicet de Deo trino et uno (hierin steckt die Haupteintheilung in 2 Theile) de septem agit in universo, sc. de trinitate Dei, de creatura mundi, de corruptela peccati, de incarnatione Verbi, de gratia Spiritus Sancti, de medicina sacramentali et de statu finalis judicii. Die Rechtfertigung dieser Eintheilung sehe man in dem Büchelchen selbst (l. c) nach.

Mit dem 14. Jahrhundert beginnt die Scholastik von der Höhe herabzusteigen, auf welche sie sich in dem vorhergehenden erhoben hatte. Von jetzt an hielten sich die meisten sehr ängstlich an den hl. Thomas oder an Duns Scotus, welche der Stolz der beiden großen Orden der Dominikaner und Franciskaner waren. Die Rivalität dieser Orden erzeugte im 14. Jahrhundert die Schulen und Parteien der Thomisten und Scotisten, und erhielt sie fortan so lange, als die Orden selbst sich in Blüthe und Kraft zu erhalten vermochten. Für die Fortbildung der Wissenschaft haben diese Parteien nicht viel geleistet, indem sie häufig nur solche Puncte gegen einander erörterten, gegen welche sich die Wissenschaft fast gleichgültig verhält, wie die berühmte Frage von der unbefleckten Empfängniß Mariens, oder auch solche, welche mehr einer spitzfindigen Grübelei, als ächtem Scharfsinn Nahrung gaben, wie die Frage, ob das auf die Erde geflossene Blut Christi in hypostatischer Einheit mit der Gottheit des λόγος geblieben sei. Doch waren auch eigentlich wissenschaftliche Fragen Gegenstand ihrer Befehdungen; so die philosophische über die Realität der Universalien, in welcher Scotus von Thomas abwich, und die theologische über den freien Willen, die Erbsünde und die Gnade. In diesen theologischen Lehrstücken hielten sich die Thomisten strenger an Augustin, die Scotisten aber trugen eine freiere Lehre vor, und eine dritte Partei, die Augustinianer oder Aegidianer (von Aegidius von Rom), schloß sich noch enger an Augustinus an, den sie aber nicht selten einseitig auffaßte und prädestinatianisch erklärte. Von diesen drei Parteien wurde der Same zu den spätern, nach dem Tridentinum ausgebrochenen Streitigkeiten unter den katholischen Theologen ausgestreut. Dabei waren die Thomisten von Anfang an stets diejenigen, welche abseiten des Dogmas am meisten Recht hatten. Aber an eigentlich selbständigen Leistungen ist die Geschichte dieser theologischen Parteiungen und Streitigkeiten sehr arm. Die Theologen schwuren auf die Worte ihrer Meister in

sie angeregten Momente durch Auctoritäten, scheint ganz willkührlich und zufällig zu sein. In der That ist sie es nun freilich nicht, aber es fehlt doch die Nachweisung und Rechtfertigung des eingeschlagenen Verfahrens. Sodann ist es ein Mangel, daß philosophische und positive Sätze, und unter diesen wieder solche, welche von sehr ungleicher Art sind, wie patristische Sentenzen und Schriftstellen, auf gleicher Linie neben einander aufgeführt werden. Aber auch das ist mehr scheinbar, insofern der Inhalt und das Ziel, auf welches die Darstellung losgeht, stets aus der innersten Mitte der christlich kirchlichen Lehre genommen, und nur der Beweis dafür nicht geführt ist.

Schließlich führen wir noch ein Werk an, welches zwar im Vergleich zu den voluminösen Sentenzenbüchern und Summen fast verschwindet, welches aber durch seine Gedrungenheit und Kernhaftigkeit von jeher mit Recht sehr hochgeachtet war, und das erste fast rein dogmatische Werk ist, welches in Beziehung auf systematische Gliederung den strengsten Anforderungen entspricht — das **Breviloquium** des hl. Bonaventura [1]). In der Einleitung handelt Bonaventura von der hl. Schrift, ihrem Ursprung, Inhalt und ihrer Auslegung, freilich auf mystische Weise und nicht im Geschmacke unserer Zeit. Die Abhandlung selbst zerfällt in 7 Abschnitte: 1) von dem dreieinigen Gott, 2) von der Schöpfung der Welt, 3) von dem Verderbniß durch die Sünde, 4) von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, 5) von der Gnade des hl. Geistes, 6) von den sacramentalischen Heilsmitteln, 7) von dem letzten Gerichte [2]).

1) Eine neue, durch Correctheit und Genauigkeit in den Citaten, sowie durch einen reinen Text sich empfehlende Ausgabe hat mein gelehrter Freund und College Dr. Hefele besorgt: S. Bonaventurae eximii Ecclesiae Doctoris Breviloquium. Tubingae in bibliop. H. Laupp. 1845.

2) Breviloq. c. 1: in principio intelligendum est, quod sacra doctrina, scilicet theologia, quae principaliter agit de primo principio, scilicet de Deo trino et uno (hierin steckt die Haupteintheilung in 2 Theile) de septem agit in universo, sc. de trinitate Dei, de creatura mundi, de corruptela peccati, de incarnatione Verbi, de gratia Spiritus Sancti, de medicina sacramentali et de statu finalis judicii. Die Rechtfertigung dieser Eintheilung sehe man in dem Büchelchen selbst (l. c) nach.

Mit dem 14. Jahrhundert beginnt die Scholastik von der Höhe herabzusteigen, auf welche sie sich in dem vorhergehenden erhoben hatte. Von jetzt an hielten sich die meisten sehr ängstlich an den hl. Thomas oder an Duns Scotus, welche der Stolz der beiden großen Orden der Dominikaner und Franciskaner waren. Die Rivalität dieser Orden erzeugte im 14. Jahrhundert die Schulen und Parteien der Thomisten und Scotisten, und erhielt sie fortan so lange, als die Orden selbst sich in Blüthe und Kraft zu erhalten vermochten. Für die Fortbildung der Wissenschaft haben diese Parteien nicht viel geleistet, indem sie häufig nur solche Puncte gegen einander erörterten, gegen welche sich die Wissenschaft fast gleichgültig verhält, wie die berühmte Frage von der unbefleckten Empfängniß Mariens, oder auch solche, welche mehr einer spitzfindigen Grübelei, als ächtem Scharfsinn Nahrung gaben, wie die Frage, ob das auf die Erde geflossene Blut Christi in hypostatischer Einheit mit der Gottheit des λόγος geblieben sei. Doch waren auch eigentlich wissenschaftliche Fragen Gegenstand ihrer Befehdungen; so die philosophische über die Realität der Universalien, in welcher Scotus von Thomas abwich, und die theologische über den freien Willen, die Erbsünde und die Gnade. In diesen theologischen Lehrstücken hielten sich die Thomisten strenger an Augustin, die Scotisten aber trugen eine freiere Lehre vor, und eine dritte Partei, die Augustinianer oder Aegidianer (von Aegidius von Rom), schloß sich noch enger an Augustinus an, den sie aber nicht selten einseitig auffaßte und prädestinatianisch erklärte. Von diesen drei Parteien wurde der Same zu den spätern, nach dem Tridentinum ausgebrochenen Streitigkeiten unter den katholischen Theologen ausgestreut. Dabei waren die Thomisten von Anfang an stets diejenigen, welche abseiten des Dogmas am meisten Recht hatten. Aber an eigentlich selbständigen Leistungen ist die Geschichte dieser theologischen Parteiungen und Streitigkeiten sehr arm. Die Theologen schwuren auf die Worte ihrer Meister in

dem engherzigsten Sinne, und erst die Jesuiten wagten sich freier gegen die Schulauctoritäten, namentlich auch selbst gegen die des Thomas zu benehmen. Doch finden sich im 14. Jahrhundert auch solche Männer, welche ihrer Anhänglichkeit an die beiden großen Doctoren, den Thomas und Duns Scotus, ungeachtet, eine selbständige Stellung einnahmen und in der dialectischen Theologie nicht Unbedeutendes leisteten, z. B. Durandus a Sancto Porciano aus der Schule des Thomas und Wilhelm Occam aus der des Scotus. Dieser erneuerte den Nominalismus des Roscelin in eigenthümlicher Weise und brachte ihn dergestalt in Aufnahme, daß derselbe von ihm ab immer mehr zur Herrschaft kam, obgleich die Sorbonne und der Apostolische Stuhl beständig und mit Recht ihn verwarfen, sofern in seinem Gefolge factisch und nothwendig die Heterodoxie mehr oder weniger sich einstellte. Im 15. Jahrhundert war die Scholastik im raschen Sinken begriffen. Unter den wenigen bedeutendern Vertretern, welche sich noch fanden, verdienen Antonin von Florenz (besonders für die Moral wichtig) und Gabriel Biel Erwähnung. Es traten gegen die Scholastik und für eine einfachere Behandlungsart der christlichen Lehre durch Wort und That Männer auf, wie Peter d'Aily, Nicolaus von Clamange, Nicolaus von Cusa und Johann Gerson. Die Restauration der classischen und orientalischen Philologie, die Bekanntschaft mit den Originalwerken der griechischen Philosophen, des Plato und Aristoteles zumal, der bessere Geschmack und die classische Bildung, welche sich jetzt verbreiteten, vollendeten ihren Sturz. Wie die scholastische Periode mit dem Erlöschen der classischen Geistesbildung sich einleitete, so vollendete sich mit dem Wiedererwachen derselben ihr Fall, und fing eine neue Wissenschaft sich zu bilden an.

Die Urtheile, welche die spätere Zeit über die Scholastik fällte, waren meistens wegwerfend und hart. Doch ist darin ein großer Unterschied zwischen der unmittelbar auf sie gefolgten Zeit des 15ten und 16ten und der neuern des 18ten und 19ten Jahrhunderts. Damals rügte man ihre wirklichen Fehler, wenn

auch nicht ohne große Uebertreibung und schonungslose, unbillige Härte, oder man setzte sich ihr aus dem Standpunct der mystischen Theologie entgegen. Die unendliche Zersplitterung der christlichen Lehre, die endlose Breite ihrer Darstellung, die unerquicklichen, oft in bloße Spitzfindigkeiten auslaufenden Speculationen und das Uebermaß des logischen Zeuges verdienten jede Rüge [1]); auch konnte sich das 15te und die folgenden Jahrhunderte mit ihrem bessern Geschmack, ihrer classischen und orientalischen Sprachenkunde, ihrer vollständigern und genauern Kenntniß der griechischen, besonders platonischen und aristotelischen Philosophie rühmen. Aber außerdem daß jene Vorwürfe mehr die untergeordneten Geister der scholastischen Periode, als ihre ächten Söhne, einen Anselm, Thomas, Bonaventura, mit Recht trafen, blieb ihr immer noch vieles, was aller Anerkennung, ja der Bewunderung werth war. Abgesehen von den Reformatoren, die mehr als einen Grund hatten, der Scholastik gram zu sein, konnte die spätere Zeit der rationalistischen Aufklärung begreiflich keinen guten Faden an ihr finden. Lange war diese Zeit mit ihrer auf das Ausleeren gerichteten Tendenz und ihrer leeren Bildung nicht einmal im Stande, sich auf den Standpunct der Scholastik zu erheben. Aber auch dann noch, als ihr dieß endlich gelungen war, und sie die Möglichkeit einer objectiven Beurtheilung derselben sich verschafft hatte, fand sie sich in einem Verhältniß wesentlicher Incongruenz zu ihr. Und selbst solche, denen es mit dem positiven Glauben ebenso wie mit der wissenschaftlichen Erkenntniß desselben Ernst sein will, können sich nicht recht in die Scholastik finden, weil sie dabei doch einem Semirationalismus huldigen. Ganz richtig erkannte man als den eigentlichen Endzweck der Scholastik: das theologische Dogma aus dem Gebiete des Glaubens in das des Wissens umzusetzen, ohne auch nur eine Bestimmung desselben preiszugeben; aber man sah darin ein „an sich verkehrtes Unternehmen" [2]). Denn bei aller Ehrfurcht für die hl. Schriften und bei dem unbeding-

1) Vgl. M. Canus loci theolog. Lib. IX. c. 1 u. 7.
2) Sigwart, Geschichte der Philosophie 1. Bd. S. 341. 343.

ten Glauben an ihren Inhalt als unmittelbare und übernatürliche göttliche Offenbarung, müsse doch gewiß derjenige, welcher die Geschichte der christlichen Kirche und ihre Dogmatik kenne, zugeben, daß die Dogmen Bestimmungen an sich haben, welche theils Erfindungen menschlichen Scharfsinns und Witzes, theils aus Mißverständniß der biblischen Urkunden hervorgegangen seien, also Dinge, die sich unmöglich zu wissenschaftlichen Gedanken umbilden lassen. Daher thut man den Scholastikern wohl auch die Ehre an, sie für versteckte Rationalisten zu halten (s. oben S. 259.). Aber hier hebt eine Behauptung die andere auf. War es nämlich der Hauptzweck der Scholastiker, das ganze Dogma wissenschaftlich zu denken, so konnten sie keine Rationalisten sein; waren sie aber dieses, so konnte jenes nicht ihre Absicht gewesen sein. Also blieb nichts Anderes übrig, als diese Absicht für eine bloß vorgespiegelte zu halten und an der Ernsthaftigkeit derselben zu zweifeln; ein Gedanke, welcher sicher der grundloseste ist, der je über sie ausgesprochen wurde.

Man kann die Meinung hegen, daß die Scholastiker ihre Aufgabe mit nur geringem Erfolg gelöst hätten, aber man kann nicht, wie es geschah, die Schuld daran dem Dogma beimessen. Die Offenbarung schließt die Vernunft, der Glaube das Wissen nicht aus. Das Dogma, das der denkenden Vermittlung sich schlechthin entzieht, und das credo quia absurdum, beide waren den Reformatoren vorbehalten; die Scholastiker hielten das katholische Dogma fest, welches sich mit der Vernunftwahrheit verträgt, und ausgesprochener Maßen war ihr Glaube eine fides quaerens intellectum. Doch es gelang den Scholastikern die Lösung ihrer Aufgabe viel besser als man gemeinhin annimmt, und gerade deßhalb gelang sie ihnen so gut, weil sie das ganze Dogma zu ihrem Ausgangs- und Zielpunkt genommen haben. Das kirchliche Dogma ist dieses ganze Dogma, und in ihm ist der Wissenschaft, wie früher gezeigt, wesentlich vorgearbeitet, nicht aber ein Hinderniß bereitet. Nimmt man demselben auch nur eine seiner Bestimmungen, so wird es entweder auf den Vernunftinhalt reducirt, oder zur Absurdität gestempelt. Was der Protestantismus als Mißverständniß der hl. Schrift und als Erfindung menschlichen Scharfsinns und Witzes bezeichnet, das ist in der That nur der ganze christliche Inhalt und die objective Dialectik desselben in der kirchlichen Dogmenbildung. Deßhalb ist auch von der weitern Behauptung [1]), daß das kirchliche Dogma nur in einer falschen sophistischen Dialectik sich sein angemessenes Organ habe schaffen können, das gerade Gegentheil wahr. So weit die scholastische Dialectik dem Inhalt des Dogmas folgte, und in dem Maß, als sie sich ihm als biegsames Organ hingab, in so weit und in dem Maß hat sie eine ächte und wahre Wissenschaft des Glaubens zu Tag gefördert. Und wer könnte leugnen, daß dieß bei den großen Scholastikern in hohem Grade der Fall war?

Liegt in dieser glücklichen Anwendung der Dialectik auf den dogmatischen Inhalt die eigentliche Stärke der Scholastiker als Theologen, so wurde dagegen die positive Seite der Glaubenswissenschaft, die biblische, die kirchlich traditionelle und patristische Beweisführung nur sehr mangelhaft von ihnen vollzogen. Betrachten wir sie aber als Philosophen, so stand ihre Philosophie weit niedriger als ihre Dialectik. Den Gegensatz des Nominalismus und Realismus vermochten sie nicht bis auf sein letztes Princip zurückzuführen und daher weder eine ganze Erkenntnißlehre, noch eine ganze Metaphysik aufzustellen, sondern nur die dahin einschlägigen einzelnen Probleme zu lösen.

---

§. 17. Das Wiederaufleben der klassischen Studien und der durch die Erfindung der Buchdruckerkunst gegen früher unglaublich beschleunigte literarische Verkehr hatten für die weltlichen Wissenschaften in rascher Folge bedeutende Früchte getragen.

Auch die Theologie zog daraus großen Nutzen, und machte namentlich in der Kritik, Exegese und Patristik entsprechende Fortschritte. Als aber

1) Sigwart a. a. O. S. 344.

im 16. Jahrhundert die große Kirchenspaltung eingetreten und mit ihr das christliche Dogma in mehreren Hauptpuncten aufs Neue in Frage gestellt war, wurden die besten Kräfte der positiven Begründung der sich entgegenstehenden Lehrsätze und der gegenseitigen Befehdung (Polemik) zugewandt; jedenfalls waren sie jetzt getheilt, und auf beiden Seiten arbeitete man für sich an der wissenschaftlichen Ausführung der Dogmatik. Die katholische Dogmatik war bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts im Ganzen die scholastische, nur legte sie immer mehr Gewicht auf die positiven Elemente derselben und schränkte das dialectische Verfahren, welches sie nun in der äußerlichen Form des logischen Syllogismus exercirte, immer mehr ein. Der Philosophie, welche jetzt neben ihr als selbständige Wissenschaft sich geltend machte, kehrte sie fast durchaus den Rücken. Von jenem Zeitpunkt an aber ließ sie meistens selbst von der Dialectik ab, und war wenig mehr als eine nackte, positive Dogmatik; doch scheint sie sich jetzt aus diesem Stand ihrer tiefsten Erniedrigung wieder erheben und einen neuen wissenschaftlichen Aufschwung nehmen zu wollen.

Schon die alten Scholastiker vermochten nicht jede dogmatische Lehre dialectisch zu vermitteln, und kamen in solchen Fällen in's Gedränge zwischen dem Glauben und ihrem philosophischen Wissen. Der Natur der Sache gemäß bekannten sie ihr Nichtwissen, und erklärten, daß solche Lehren nur geglaubt werden können. Aber es kam ihnen entfernt nicht bei, einen objectiven Gegensatz oder Widerspruch zwischen dem philosophischen Wissen und theologischen Glauben einzuräumen. Sie bekannten sich nicht zu einem Glauben, von dessen Inhalt sie wußten, daß er nicht vernünftig, nicht denkbar, nicht möglich sei; sondern sie wollten

bloß auch dann glauben, wenn sie das Geglaubte nicht einzusehen und philosophisch zu begreifen wußten. Aber schon im 13. Jahrhundert stellten Einzelne von der Philosophie aus den Satz auf: daß etwas philosophisch wahr sein könne, was theologisch falsch sei, ein Satz, welcher sogleich auch kirchlich verworfen wurde. Dieser Satz enthielt entweder das credo, quia absurdum, den Irrationalismus, wenn man der theologischen Wahrheit als der höhern im Collisionsfalle folgte, oder das Bekenntniß des Rationalismus, wenn man die philosophische Wahrheit als die ursprüngliche, in und mit der Vernunft gegebene zum Maßstab und Kriterium des Glaubens machte. Zu jenem Irrationalismus bekannte sich später der Aristoteliker Pomponatius († 1525) ganz offen. Als Philosoph sah er ein, daß die Seele, nach Aristoteles, dem er folgte, die Form des Körpers, sterblich sei, als christlicher Theologe aber glaubte er die Unsterblichkeit derselben. Abermals verwarf die Kirche auf dem Concil im Lateran unter Leo X. die Annahme eines Widerspruchs zwischen Vernunft und Offenbarung aus demselben Grunde wie früher, weil es nämlich keine sich widersprechenden Wahrheiten gebe, und deßhalb das, was in den Schriften der heidnischen Philosophen der Glaubenswahrheit Widerstreitendes gefunden werde, nicht für wahr zu halten, sondern als unwahr zu verwerfen sei. Pomponatius und Seinesgleichen stellten sich auf den Standpunct des christlichen Glaubens als den höhern, hatten aber andrerseits so viel Respect vor Aristoteles und der Philosophie überhaupt, daß sie lieber diesen partiellen Widerspruch beider ertrugen, als einen principiellen und totalen Widerstreit einräumten und auf ihre Vernunft und Philosophie gänzlich verzichteten.

Das sollte nun aber bald ganz anders kommen. — Den Aristoteles nannte Luther [1]) einen Narristoteles, die Vernunft eine

1) Luther will den Aristoteles auch gelesen und gehört haben, und zwar mit mehrerem Verstand als St. Thomas und Scotus; er bezeichnet ihn als einen „Lügner und Buben, einen Erzstultum, müßigen Esel, einen eingefleischten Teufel, auch Narristotelem". Mehreres bei Arnold, unparth. Kirchen- und Ketzerhistorie. 3. Thl. S. 93. a. 2. Thl. S. 570 ff.

geborene Närrin, des Teufels Hure, eine Bestie, die man erwürgen müsse [1]), und die Scholastik, welche als dialectische Theologie auf Versöhnung des Wissens mit dem Glauben, der Vernunft mit der Offenbarung ausging, bezeichnete er als ignorantia veritatis und inanis fallacia; die Academien aber, auf welchen sie gelehrt wurde, nannte er ganz unsäuberlich die Hurenhäuser (lupanaria) des Antichrists [2]). Insbesondere ereiferte er sich heftig gegen jene zuerst von der Sorbonne ausgegangene Verwerfung des Irrationalismus, welchem er selbst von Herzen zugethan war. „Die Sorbonne", sagt er, „die Mutter aller Irrthümer und Ketzereien, hat eine recht schändliche Erklärung von sich gegeben, da sie geschrieben, daß dasjenige, was in der Theologie wahr ist, auch in der Philosophie wahr sei, und hat noch dazu alle diejenigen als Ketzer verdammt, welche das Gegentheil glauben" [3]). Der Widerspruch, welchen eine geoffenbarte Lehre vor der Vernunft findet, so groß und offenbar er sein mag, erschreckte Luthern nicht, sondern bestärkte ihn erst recht in seinem Glauben. Wer auf seine Vernunft nicht völlig zu resigniren und sie dem Glauben zu unterwerfen, d. h. diesem zu lieb wegzuwerfen weiß, der hat nach ihm den rechten Glauben nicht. Luther dringt deßhalb auf eine völlige Trennung der Philosophie und Theologie [4]), und die Scholastik war ihm besonders auch deßhalb so verhaßt, weil sie diese beiden Gebiete in eine so durchgängige und innige Verbindung mit einander gebracht hatte. Auch den Anhängern Luthers galt die Conformität des Glaubens mit der Vernunftwahrheit wenigstens für etwas sehr Gleichgültiges. Ist eine Lehre nur fest in der Schrift begründet, sagt z. B. Chemnitz, so braucht man sich darum gar nicht zu kümmern, wenn man mit ihr auch in eine philosophische Absurdität hineingeräth [1]): so wenig dachte man daran, daß eine der Vernunft widersprechende Lehre in der göttlichen Offenbarung und also auch in der Schrift gar nicht vorkommen kann. Diese so anstößigen Lehren, welche jedenfalls eine wissenschaftliche Dogmatik unmöglich machen, sind aber keineswegs theoretische Einfälle, sondern das Resultat der Wahrnehmung, daß das Dogma, zu welchem man sich jetzt im Gegensatz zu dem katholisch-kirchlichen bekannte, wider die Vernunft lauft. Es kommen zwar bei Luther auch andere Aeußerungen über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung vor; aber welchen Widerspruch gäbe es, in den dieser „Mann Gottes" nicht gefallen wäre? Doch schließen selbst seine erträglichsten Aeußerungen hierüber stets noch eine ganz schroffe Trennung beider Gebiete in sich.

Scheinbar lenkte die orthodox-protestantische Dogmatik des 17. Jahrhunderts hierin wieder ein. Die Formalprincipien der Vernunft, d. h. die Vernunft in ihren logischen Functionen, werden anerkannt, und auf die Glaubenslehre angewandt, welche dadurch auf die erste Stufe der Wissenschaftlichkeit tritt; aber die Materialprincipien derselben, d. h. die Vernunft in ihren metaphysischen Functionen und als System von Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge, nicht zugelassen. Zwar ist diese Vernunft zunächst nur als Norm der Glaubensgeheimnisse ausgeschlossen, d. h. der Rationalismus verworfen; aber dabei blieb man nicht stehen, sondern es wurde die Vernunft als Erkenntnißprincip bloß der natürlichen Dinge, und die Offenbarung als die einzige Quelle der Wahrheiten von Gott und den göttlichen Dingen bezeichnet, mithin beiden ein ganz verschiedenes Gebiet angewiesen. Und selbst diese ganz außerhalb der höhern Wahrheit stehende Vernunft soll nur als gesunde (vor dem Fall) nicht in Widerspruch sein mit der geoffenbarten Wahrheit, als gefallene, verdorbene Vernunft dagegen häufig in Conflict mit

1) Nach Bretschneider, Clementine, oder die Frommen und Altgläubigen unserer Tage. S. 49. Eine recht vollständige Blumenlese solcher und ähnlicher Stellen findet man bei Tafel, Geschichte und Kritik des Scepticismus und Irrationalismus. S. 142 ff.

2) Nicht günstiger urtheilten von der dialectischen Theologie Melanchton und Calvin, s. Klüpfel, institut. theolog. dogm. I. p. 219.

3) Luthers Werke X. Bd. S. 1396 bei Strauß, Glbl. I. S. 311.

4) Bei Strauß, a. a. O. S. 314.

1) Exam. Concil. Trid. P. I. p. 266. S. meine Abhandlung über Glauben und Wissen S. 3.

ihr gerathen. Wenn sie sich jedoch der Offenbarung unterwerfe, dann werde ihr manches einleuchtend sein, was ihr zuvor widersprechend geschienen, nur aber nicht alles. Denn da die wiedergeborne Vernunft nicht ganz zu ihrem vorigen Vermögen gelange, so wenig als der Mensch überhaupt in der Wiedergeburt völlig sündelos werde, so finde sie sich auch in diesem Zustand noch theilweise im Widerspruch mit der Lehre des Glaubens [1]). Sonach kann die protestantische Orthodoxie auf die zweite Stufe der Dogmatik als Wissenschaft zwar treten, aber im besten Falle nur stückweise auf dieser Stufe sich ausführen: denn die wiedergeborene Vernunft erblickt sich nicht in Ansehung aller Glaubenslehren des Widerspruchs enthoben; von der dritten Stufe aber, auf welcher die Dogmatik erst eigentliche Wissenschaft wird, kann gar keine Rede sein. Die Vernunft machte indeß bald ihr geschmälertes und geschmähtes Recht um so mehr geltend, als sie durch das Formalprincip des Protestantismus, die freie Schriftforschung, ebensoweit über ihre wahren Grenzen hinausgehoben, als sie durch das Materialprincip und den ganzen von den Reformatoren aufgestellten dogmatischen Inhalt ungebührlich herabgedrückt war. Da trat an die Stelle der früheren Forderung, der Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben, die entgegengesetzte im Sinne von jener, d. h. der Glaube mußte sich aufgeben, und die Vernunft war die Alleinherrscherin. Eine dritte Klasse aber transigirte zwischen dem orthodoxen protestantischen Dogma, welches der Vernunft und Philosophie zuwider, und dem protestantischen Formalprinzip, welches allem Dogma feind ist. Vernunftloser Glaube, glaubenslose Vernunft, und ein mixtum compositum aus beiden — das sind die verschiedenen Phasen der protestantischen Dogmatik und die wesentlichen Momente ihrer Entwicklung.

Der Katholicismus dagegen hat nie etwas als Dogma sanctionirt, was vor der Vernunft ein Absurdum ist, sondern

1) Schmid, die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche S. 10 ff., wo zugleich die Belege aus den theologischen Quellen gegeben sind. Vgl. auch Strauß, Glbl. I. S. 315 f.

stets nur einen vernünftigen Glauben gelehrt und gefordert; noch hat er jemals die Schrift als die einzige Norm des Glaubens aufgestellt und ihre Auslegung dem subjectiven Ermessen jedes Einzelnen anheimgegeben: also einerseits stets den positiven Glauben bewahrt, andrerseits aber auch die Wissenschaft des Glaubens im höchsten Sinne nicht bloß möglich gemacht und zugelassen, sondern selbst gefordert und gefördert. Den Beweis hiefür haben wir durch unsre ganze bisherige Geschichtserzählung, und noch kurz zuvor durch die Angabe geführt, daß zwischen dem philosophisch Wahren und theologisch Wahren nach katholischer Lehre kein Widerspruch, sondern nur Harmonie Statt finden könne. Im Zeitalter der Reformation hat ein ausgezeichneter katholischer Theologe, der Bischof Melchior Canus [1]) († 1560), dieses Verhältniß nach allen Seiten erörtert, in einem Werke, auf das wir bald näher zu sprechen kommen. Daß er nichts wesentlich Neues und Absonderliches darüber vorgebracht, sondern nur das Alte und von Allen Anerkannte: dafür spricht schon der große und allgemeine Beifall, welchen seine Loci theologici gefunden haben. „Es gibt eigentlich", sagt Canus, „nur zwei Quellen, aus welchen die Theologie schöpft, Auctorität und Vernunft [2]); jene nimmt, wie bei den Gläubigen, so in der theologischen Wissenschaft den ersten, diese, welche ihr gleichsam auf dem Fuß folgt, den zweiten Platz ein [3])." Es ist dieß, wie man sieht, nichts anderes als die alte Lehre: fides praecedit intellectum, mit der in ihr liegenden Consequenz: fides quaerit intellectum. Den Glauben beweisen wollen, sagt er weiter, ist absurd; nur solche Beweisgründe sind möglich, durch welche die Ungläubigen leichter zum Glauben gelangen, und die Gläubigen mit mehr Freude an ihm festhalten [4]). Die menschliche und göttliche Vernunft treten nicht gegensätzlich auseinander,

1) Abgesandter der Universität Salamanca auf das Trienter Concil.
2) Loci theolog. lib. I c. 2.
3) Loci theolog. lib. I. c. 2. lib. XII. c. 2.
4) Loci theolog. lib. XII. c. 4.

sondern einheitlich zusammen; beide enthalten Wahrheit und eine Wahrheit widerspricht der andern Wahrheit nicht; beide sind aus Gott und Gott ist mit sich selbst nicht im Widerstreit [1]). Zwischen dem Glauben und dem Wissen ist der Unterschied, daß sich jener auf Auctorität stützt, dieses auf die Vernunft. Aber wie die Principien der Vernunftwissenschaften durch das Licht der Natur unmittelbar, vor und unabhängig von dem vermittelnden Denken gegeben sind, so ist auch durch das Licht des Glaubens die Ueberzeugung von allen denjenigen Dingen, welchen der Gläubige beistimmt, und diese Dinge selbst ihrem Inhalt nach durch die Offenbarung und Ueberlieferung gegeben, und das Wissen hat es nur mit der Erkenntniß und Vermittlung des Gegebenen, oder wie Canus sich ausdrückt, mit den Schlußfolgerungen aus den gegebenen Prämissen zu thun [2]). — Hieraus sieht man, daß Canus den aristotelischen Satz: **Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu**, im Wesentlichen ganz auf dieselbe Art geltend macht und anwendet, wie wir oben gethan haben.

Mit dem Erwachen des Rationalismus unter den Protestanten noch im Zeitalter der Reformation bei den Socinianern und den spätern Arminianern, — welcher noch auf dem Gebiet der Theologie selbst entstand, und nicht von der Philosophie aus in sie übertragen war, und den man als die erste Frucht des protestantischen Formalprincips, als die erste Anwendung des freien subjectiven Denkens auf die christliche Glaubenslehre anzusehen hat —, stellte sich natürlich eine entschiedene Opposition gegen die von den Reformatoren geforderte, mit ihrem eigenen theologischen Princip in so grellem Widerspruch stehende Unterwerfung, d. h. Wegwerfung der Vernunft, ein. „Es kann

1) Loci theolog. lib. XII. c. 4.: fides sane cum natura non pugnat, sed consentit; nec dissident humana et divina ratio, sed cohaerent. Utraque vera est, nec verum vero adversatur: utraque est a Deo, nec Deus sibi contrarius est Perverunt itaque homines fundamenta naturae, cum illam a fide sejungunt. Vgl. lib. VIII – XI.

2) Loci theolog. lib. XII. c. 2.

nichts wahr sein," lehrt Faustus Socinus, „was mit der Vernunft offenbar streitet, und einen Widerspruch gegen sie einschließt; was aber nicht wahr sein kann, das kann und darf man auch nicht glauben. Es ist ein großer Unterschied, etwas nicht begreifen, und begreifen, daß Etwas nicht sein kann, etwas leugnen, weil man es nicht begreifen kann, und etwas leugnen, weil man begreift, daß es nicht sein kann. Ist jenes ganz thöricht, wo von göttlicher Offenbarung die Rede ist, so ist an diesem so sehr festzuhalten, daß, wenn eine geoffenbarte Lehre auf den ersten Blick einen der Vernunft widerstreitenden Sinn gibt, sie anders ausgelegt werden darf, ja muß. Begreifen wir doch viele andere Dinge nicht, welche wir gleichwohl annehmen, warum sollten wir die göttliche Offenbarung verwerfen, bloß deßhalb, weil wir sie nicht begreifen"? „Wie kann die Vernunft sich gefangen geben, d. h. aufgeben," bemerkt der Socinianer Schlichting, „da es doch ihre Aufgabe ist, das Dogma zu vernehmen und zu begreifen? Hat sie aber in einem Dogma einen offenbaren Widerspruch, eine offenbare Unwahrheit entdeckt, wie sollte sie dazu schweigen können?" „Man darf nicht glauben," lehrt der Arminianer Limborch, „daß die göttliche Offenbarung in irgend einer Weise mit der rechten Vernunft streiten könne, oder daß etwas philosophisch wahr, aber theologisch falsch sein könne. Denn da die Vernunft nicht weniger von Gott ist, als die Offenbarung, so würde ja Gott, wenn jene Annahme gegründet wäre, mit sich selbst in Widerspruch kommen. Das Licht ist dem Lichte nicht entgegen, sondern das eine ist nur größer, als das andere; die Offenbarung hebt die Vernunft nicht auf, sondern vollendet sie, so daß, was die Vernunft allein nicht begreift, durch die Offenbarung ihr ganz einleuchtend wird." Diese Sätze sind ihrem allgemeinen Inhalt nach ganz die katholischen, allein die Arminianer und noch mehr die Socinianer nehmen sie, wie alle Rationalisten, in einem Sinne, in welchem sie von allen katholischen Lehrern stets bekämpft und verworfen wurden. Gemäß dem protestantischen Princip, wovon sie überall ausgingen, daß nämlich die heilige Schrift die einzige Norm des Glaubens

sei, bildeten sie sich ihre Dogmen nach eigenem subjectiven Ermessen: so viel sie gerade von der Schriftlehre verstanden, und so weit diese ihrer subjectiven Vernunft zusagte, das und nichts anderes hielten sie als geoffenbarte Lehre fest. Statt zum Aufbau der Dogmatik, verwendeten sie jene an sich richtige Lehre zur Destruction des Dogmas, wozu sie durch das protestantische Formalprincip nicht bloß berechtigt, sondern auch aufgefordert waren. Hatten Luther und die Miturheber der Reformation das Princip des subjectiven Glaubens gegen den objectiven des kirchlichen Dogmas als das protestantische sanctionirt, und nur wegen der Beschaffenheit ihres Glaubens und des anfänglichen Dogmas die Vernunft verworfen; so war es sogar ein Fortschritt, wenn die Socinianer und Arminianer die in jenem Princip auf den Thron gesetzte, in den Dogmen selbst aber in den Staub getretene Vernunft auf den ihr von vorneherein angewiesenen Sitz wieder erhoben und das Dogma darnach bestimmten, d. h. nicht bloß das irrationale Dogma der Reformatoren aufhoben, sondern auch jedes supernaturale Dogma leugneten. Zwar beschränkt der Protestantismus sein subjectives Princip dadurch, daß er die Bibel als Offenbarungsurkunde zu Grunde legt, und in ihr der Vernunft eine unbedingte Auctorität entgegensetzt. Allein dieser Gegensatz schließt einen Widerspruch in sich, über den der Protestantismus unmöglich hinauskommt, so lange er nicht entweder von der Bibel, als einer inspirirten Urkunde göttlicher Offenbarung, oder von dem Princip der subjectiven Auslegung derselben abläßt. Daher finden wir auch in seiner Geschichte und besonders in der seiner Dogmatik die entgegengesetzte Bewegung, daß ein Theil stets zu einem immer vollständigern, die endliche Aufhebung des Christenthums als einer positiven, über der Vernunft stehenden Religion anstrebenden Rationalismus hindrängt, ein anderer aber, von dem Glauben an die übernatürliche Offenbarung in Christo ausgehend, diesen Glauben mehr und mehr symbolisch formuliren und in bestimmten kirchlichen Dogmen sichern will. Jene suchen das aufgestellte subjective

Princip immer mehr zu seinem Recht zu bringen, diese es immer mehr zu beschränken.

In einer so tief aufgeregten Zeit, wie die der Reformation, bei den politischen Bewegungen und den kriegerischen Stürmen, welche sie hervorgerufen hat, konnte die Wissenschaft nicht sehr gedeihen, am wenigsten die theologische. Die kirchlich-politischen Thätigkeiten nahmen auf beiden Seiten die meisten Kräfte in Anspruch. Die protestantische Confession mußte zudem ihren Glauben sozusagen erst aufbringen, und in Symbolen niederlegen: das war bei der Verschiedenheit der Ansichten und den vielen Parteiungen ein schweres Werk, und gelang nie auch nur einigermaßen nach Wunsch, vielmehr so oft man sich in einer Formel verständigt zu haben glaubte, wurde dieselbe nur ein neuer Zankapfel. Die Theologen auf beiden Seiten behandelten einzelne Unterscheidungslehren polemisch; Andre faßten in größern Werken sämmtliche Streitpunkte zusammen. Das erste [1]) größere Werk dieser Art auf katholischer Seite ist zugleich das ausgezeichnetste unter allen folgenden: die disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos von dem Cardinal Bellarmin, in den beiden letzten Decennien des 16ten Jahrhunderts geschrieben. Abgesehen von diesen antithetischen Arbeiten, deren Hauptzweck nicht die Wissenschaft des katholischen Dogmas, sondern die positive Begründung desselben aus der Schrift und Kirchenlehre, und die Widerlegung der ihm entgegenstehenden Lehrsätze war, und die deßhalb auch für die Fortbildung der dogmatischen Wissenschaft keine große Bedeutung haben, fuhren die Theologen fort, auf thetische Weise das Ganze der christlichen Lehre wissenschaftlich zu bearbeiten. Die katholischen Theologen verfolgten hiebei die frühere Bahn, und commentirten den Thomas oder auch den Petrus Lombardus. Bei den von den Reformatoren bestrittenen Lehrpuncten besonders, dann aber auch in den übrigen Lehrstücken gingen sie

1) Wenn man das Enchiridion locorum communium von J. Eck (1525), welches gleichfalls eine Streitschrift ist, aber von keiner großen Bedeutung, und ähnliche kleinere Werke nicht rechnet.

ausdrücklicher und ausführlicher auf die Schrift- und Kirchenlehre ein. Um nur die bedeutendsten [1]) einzelnen Werke zu nennen, so schrieb Petrus Canisius eine **Summa doctrinae secundum sententiam et doctrinam Concilii Tridentini**; Andreas Vega und Dominikus Soto entwickelten die Lehren von der Gnade und Rechtfertigung, wie sie auf der Synode von Trient gegen die Reformatoren aufs Neue festgestellt worden waren, jener ein Franciskaner aus dem Standpunct des Duns Scotus, dieser ein Dominikaner aus dem des Thomas. Der Cardinal Cajetan verfaßte, außer andern in die Scholastik einschlagenden Werken, einen berühmt gewordenen Commentar zu der Summe des heil. Thomas; desgleichen Dominikus Bannez, ein Dominikaner, und Gregor von Valencia, ein Jesuit. Nächst diesen fallen theils noch in dieses, theils in den Anfang des folgenden Jahrhunderts die höchst ausführlichen Commentare zu der Summe des Thomas von den Jesuiten Suarez und Vasquez, welche zu einem großen Ansehen gelangt sind. Zu den vorzüglichsten dogmatischen Arbeiten aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts gehört der Commentar zu den Sentenzen des Lombarden von Wilhelm Estius. Die biblische und patristische Beweisführung ist in demselben mit großer Sorgfalt behandelt, und das dialectische speculative Moment einfach und klar gehalten; dagegen ist die Ordnung und Aufeinanderfolge der einzelnen Lehrstücke und Lehrpuncte, der Zusammenhang und die systematische Einheit offenbar vernachläßigt. Eine ausgezeichnete Erscheinung sind gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts die schon erwähnten **loci theologici** des Melchior Canus, sowohl in Beziehung auf ihren Gegenstand, als auch in Hinsicht ihres klassischen Geistes und Styls, in welchem sie abgefaßt sind. Man darf sie nicht mit den **loci communes** eines Melanchton und Eck verwechseln [2]); sie sind etwas ganz anderes als diese, keine Dog-

1) Sämmtliche bedeutendere Theologen des 16. Jahrhundert auf katholischer Seite mit Angabe ihrer Hauptwerke bei Natalis Alexander hist. eccles. Tom. alt. p. 157.

2) Sie führen daher auch nicht den Titel: loci communes, wie bei Staudenmaier (Dogmatik. I. S. 277.) angegeben ist, sondern

matik, sondern eine Einleitung in sie, eine Art dogmatischer Wissenschaftslehre. Wie Vincentius von Lirinum das positiv-dogmatische Beweisverfahren zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht, so hat Melchior Canus auch noch das wissenschaftlich-dogmatische Moment einer umfassenden Erörterung unterworfen. Man hat sich bisher, sagt Canus, in Bezug auf Anordnung und Gebrauch der theologischen Argumente mehr dem Zufall und der Willkühr überlassen; daher die große Unordnung, besonders bei Petrus Lombardus und denjenigen, welche ihm gefolgt sind, mit alleiniger Ausnahme des heiligen Thomas: **apud quem mirabilis est contextus rerum, summus quaestionum et articulorum ordo, et compositio disciplinae incredibilis** [1]). Manche Beweisquellen haben sie ganz übersehen, von andern nur einen sehr spärlichen Gebrauch gemacht. Wie Mancher verschmähte es, aus der göttlichen und apostolischen Tradition zu schöpfen? Selten gehen sie auf die Concilien zurück; auf die Geschichte kaum einmal. Die Wissenschaften, bemerkt er weiter, werden durch beides gefördert, einerseits durch die Ausdehnung und Vermehrung ihres Stoffes, andererseits durch gute Anordnung und Gliederung desselben. Jene Seite haben vorzüglich die ältesten Scholastiker cultivirt, nach dieser seien die Jüngern zum Theil glücklicher gewesen; aber noch nie vor ihm habe man die Form der Wissenschaft zum Gegenstand einer abgesonderten Forschung gemacht [2]). Canus zählt 10 loci auf, d. h. Quellen, aus welchen die Theologie schöpft, oder Mittel, durch welche sie als Wissenschaft sich darstellt: 1) die heilige Schrift. 2) die Ueberlieferung. 3) die katholische Kirche. 4) die allgemeinen Concilien. 5) die apostolisch-römische Kirche. 6) die heiligen Väter. 7) die scholastischen Theologen und Canonisten. 8) die Vernunft, wie sie in den verschiedenen Wissenschaften zu Tage tritt. 9) die Philosophie. 10) die menschliche Geschichte. In eben so vielen

loci theologici. Prúnyi (systema theolog. dogm. I. p. 24.) gibt sogar an, Canus habe seine loci den Melanchton'schen entgegengesetzt.

1) Canus, loci theolog. lib. XII. c. 3.

2) Canus, loci theolog. prooem.

Büchern behandelt er die Bedeutung und den Werth dieser Quellen und Beweismittel im Einzelnen. In drei weitern Büchern spricht er von dem Gebrauch, der von ihnen in der scholastischen Wissenschaft und besonders auch in der Polemik zu machen sei. Das Werk ist nicht vollendet. Die beiden letzten Bücher auszuarbeiten wurde Canus durch den Tod verhindert. Die Anschauung, welche Canus von dem Wesen der Wissenschaft, und der theologischen insbesondere sich gemacht hat, ist zwar eine sehr äußerliche; er sieht die Wissenschaft als einen großen Syllogismus an, dessen Prämissen durch äußere und innere Erfahrung, oder durch Offenbarung und Ueberlieferung gegeben sind, und aus welchen nun das Denken zu argumentiren und Schlüsse abzuleiten hat; aber in der Ausführung verfährt er im Ganzen weit innerlicher und der Sache selbst gemäßer. Indessen steht das Werk des Melchior Canus ziemlich vereinzelt da. Die nachfolgende Zeit, theils mit theologischen Streitigkeiten beschäftigt, theils auf empirische Studien, Kritik, Exegese, Patristik bedacht, begnügte sich, in der hergebrachten Weise die christliche Lehre zu behandeln und kam überall nicht dazu, das wissenschaftliche Wesen der Dogmatik theoretisch weiter zu untersuchen.

Kaum hatte die katholische Kirche auf dem allgemeinen Concil von Trient das von den Reformatoren in Frage gestellte Dogma aufs neue förmlich ausgesprochen und gegen die von diesen hervorgerufene Neuerung feierlich protestirt; so entstanden in den katholischen Schulen selbst bedeutende Streitigkeiten, die sich zwar zunächst nur als eine Reaction gegen die scholastische Lehrweise und Wissenschaft ankündigten und insofern bloß formeller Art zu sein schienen, die aber vielmehr aus einem innern Gegensatz gegen die kirchliche Lehre entsprungen waren. Bajus (circ. 1560) und 70 Jahre später Jansenius gehörten zu der schon erwähnten Parthei der strengen Augustinianer; zugleich waren sie der scholastischen Theologie abhold, von der sie glaubten, daß in ihr die augustinische Lehre vom ursprünglichen Zustand, vom Sündenfall und seinen Folgen, von der Gnade und Rechtfertigung des Menschen in Christo mißkannt, getrübt und verfälscht sei. Daher drangen sie auf Wiedereinführung der strengen augustinischen Lehrweise in ihrer ursprünglichen einfachen Gestalt, und damit auf eine Reinigung der scholastischen Theologie von allen pelagianisirenden Elementen, die sich nach ihrer Meinung in dieselbe eingeschlichen hatten. Dabei erhob man sich, wie begreiflich, besonders gegen die Philosophie, und schrieb der Anwendung derselben auf die Theologie die Verkümmerung der ächten Glaubenslehre zu, wie sie durch die Scholastik angeblich herbeigeführt worden war. Gelang es bald den Michael Bajus zu einer bessern Ueberzeugung zurückzubringen und zu einem aufrichtigen Widerruf zu bewegen; so hat zwar auch Jansen in seinem „Augustinus" seine ganze Lehre dem Urtheil der Kirche unterstellt, aber seine Schüler waren weder so gehorsam wie er, noch so gelehrig wie Bajus. Die Streitigkeiten, die daraus entsprangen und so lange andauerten, haben die katholischen Theologen in hohem Grade in Anspruch genommen, und sind für die gleichmäßige gedeihliche Fortbildung der Dogmatik ein großes Hinderniß geworden. Und obwohl auf die hiebei in Frage gekommenen Lehrstücke fast aller Fleiß, alle Gelehrsamkeit und alles Nachdenken verwandt wurde; so endigte doch Jansen's Werk, statt mit der gewünschten Verständigung, in der Trennung der Jansenisten von der katholischen Kirche. Wir können die Ursachen dieses Ausgangs hier nicht näher nachweisen; aber auf ein Paar Hauptpuncte die Aufmerksamkeit hinzulenken, erfordert der Zweck unserer geschichtlichen Darstellung. Der eine ist auf Seite des Jansen und seiner Anhänger zu suchen, der andere betrifft das beiden Theilen gemeinsame Verfahren in der Behandlung der Streitfrage. Jansen fand bei den Scholastikern die Begriffe von einer reinen Natur (nat. pura) im Unterschied von der durch die ursprüngliche Gnade erhöhten (natura elevata) und von einer Indifferenz des Willens auch im Zustand der Sündenknechtschaft, die er bei Augustin vergeblich suchte; er fand ferner dort den Begriff von einer zureichenden Gnade (gratia sufficiens) im Unterschied von der wirksamen (gr. efficax), den zwar auch Augustin aufstellt, ausdrücklich

aber nur so, daß er die ursprüngliche Gnade als auxilium sine quo non, d. h. als zureichend, und die Gnade des Erlösers als auxilium quo (sc. fit bonum), d. h. als wirksam bezeichnet, während die Scholastik diesen Unterschied als einen allgemeinen geltend macht, und somit auch das Verhältniß der ursprünglichen Gnade zur christlichen, sowie beider zu der Freiheit des menschlichen Willens anders zu bestimmen scheint. Ist nämlich, wie Jansen meint, die Gnade des Erlösers nach Augustin lediglich eine wirksame, so steht ihr gegenüber dem menschlichen Willen keine Wahl (Indifferenz) zu ihrem Zuge zu folgen oder nicht, sondern er wird durch sie schlechthin und ausschließlich bestimmt, und mithin nicht so, daß er dabei zugleich ein aus sich selbst sich bestimmender oder ein freier ist, sondern dies ist er nur gegenüber der ursprünglichen Gnade, und daher auch nur dort ein Wahlvermögen und Willensfreiheit im eigentlichen Sinne; nach der Sünde aber und gegenüber der gratia medicinalis kann von einer Indifferenz des Willens nach dem Jansenschen Augustinus nicht mehr die Rede sein. Auf jene Unterscheidung des auxilium sine quo non von dem auxilium quo in der eben dargelegten Weise ist das ganze System des Jansen gebaut und lassen sich auf sie alle ihm eigenthümlichen, von der katholischen Lehre abweichenden Sätze zurückbringen. Nun ist es zwar wahr, daß Augustin einmal den Unterschied zwischen dem Verhältniß des Menschen zu der göttlichen Gnade im ursprünglichen Zustand und dem Verhältniß desselben zu der Gnade in Christo durch jene Formeln bezeichnet hat (in seiner Schrift: de correptione et gratia): aber was folgt daraus? Dieser Unterschied ist nicht das Princip seiner ganzen Anthropologie, wozu es erst Jansen gestempelt hat, die so bestimmte Unterscheidung ist nicht als eine so erschöpfende, adäquate und abstracte von Augustin gemeint, wie sie Jansen hinstellt, sondern jener wollte die große Verschiedenheit unserer sittlichen Lage im Vergleich mit der des Adam, und die Verschiedenheit der göttlichen Absicht vor der Sünde von derselben nach ihr, wo sie wesentlich auf Aufhebung der Sünde, die dort noch gar nicht vorhanden, gerichtet ist, recht augenscheinlich, recht greifbar darstellen. Und wie es in solchen Fällen immer geschieht, daß man den Unterschied schärfer und so scharf stimmt, daß, wenn man ihn buchstäblich nimmt, aus dem Zusammenhang reißt und von dem Geist des Ganzen ablöst, er ein unwahrer wird; so ist es auch hier. Das oben bezeichnete Verfahren aber in Verbindung mit dem so eben angegebenen fällt dem Jansen zur Last. Ferner: Augustin spricht freilich, wenn er von der Gnade Christi handelt, nirgends ausdrücklich von einer bloß zureichenden Gnade, und dieser Begriff ist in einem gewissen Sinn, in seiner formellen Abgränzung nämlich, eine Erfindung der Scholastik; aber indem er selbst in seiner gratia efficacissima, invictissima u. s. w. die Freiheit des menschlichen Willens nicht unterdrückt weiß, sondern vielmehr aufgenommen und gehoben; so erscheint derselbe auch von ihm aus als wahr und nothwendig. Ebenso spricht Augustin ausdrücklich nicht von der natura pura im Unterschied von der natura elevata, sondern bei ihm sind beide noch in unbestimmter Allgemeinheit beisammen; aber wenn sich nun Jansen gegen diese Unterscheidung sperrt und die ursprüngliche Neigung des Willens zum Guten auch nach ihrer sittlichen Seite als zur Natur, zum Wesen des aus Gottes Hand rein hervorgegangenen Menschen gehörig bestimmt; so ist er von dem Geist der augustinischen Lehre um ebenso viel abgewichen, als er der buchstäblichen Auslegung und verbalen Geltendmachung derselben blindlings, rücksichtslos gefolgt ist. Die scholastische Lehre ist gegen die augustinische in formeller Hinsicht weit fortgeschritten; sie ist viel bestimmter, detaillirter und abstracter. Stellte sich Jansen nun selbst auf diese höhere Stufe der Entwicklung, wo die Momente eines Begriffs aus der unbestimmten Allgemeinheit, in der sie auf der frühern Stufe zusammengefaßt sind, herausgehoben, für sich dargestellt und gegen einander abgegränzt werden müssen, und wollte doch andrerseits buchstäblich und ganz formell bei Augustin bleiben; so mußte er freilich je eines der sich entgegenstehenden Momente verwerfen und in dem andern die ganze Wahrheit unterbringen, eben darum aber auch nothwendig dem Irrthum in die Arme sich werfen. Ist dieser formelle Grund-

fehler dem Jansen selbst nicht zum Bewußtsein gekommen bei Ausarbeitung seines scholastischen Augustinus; so haben auch die katholischen Theologen, weil sie ja immer gewohnt waren ihre doch viel entwickeltere Lehrform mit augustinischen Sätzen unmittelbar zu belegen, sich nie bis zu der Einsicht der Incongruenz dieses Verfahrens und der ihm nahe liegenden Gefahren erhoben. Statt deßhalb darauf hinzuweisen, wie das Ganze der augustinischen Lehre, auf die entwickeltere scholastische Lehrform gebracht, jene Unterschiede aus sich hervortreibe, wie sie in ihm gleichsam keimartig eingeschlossen seien; haben sie sich ganz nach der Weise der Jansenisten stets auf einzelne Stellen des Augustinus berufen, um daraus dasjenige abzuleiten, was sie für eine wesentliche Bestimmung des christlichen Dogmas erkannt, die Jansenisten aber als eine bloß scholastische Fiction verworfen hatten. Es zeigt sich also hier bei allen ein mangelhaftes Verfahren in der Benützung der kirchlichen und patristischen Lehren zum Zweck der dogmatischen Wissenschaft und ihrer Darstellung zu einer bestimmten Zeit und für eine bestimmte wissenschaftliche Bildungsstufe.

Dasselbe gilt von einer der bisher besprochenen dogmatisch entgegengesetzten Abirrung der Schule von der kirchlichen Lehre, nur daß bei dieser ausser dem gerügten Verfahren noch eine gewisse speculative Imbecillität die Schuld des nicht erzielten Verständnisses der beiden Partheien getragen hat. Schon zu den Zeiten Sixtus IV. entwickelte Petrus de Rivo, Doctor der theologischen Facultät an der Universität zu Löwen, Ansichten über das Verhältniß der göttlichen Präscienz und Prädestination zu der Freiheit des menschlichen Willens, die gegenüber von den Lehren des hl. Augustins und des hl. Thomas von der bezeichneten Facultät als Neuerung bestritten und auf ihren Betrieb in Rom (1476) verworfen wurden [1]). Dieselben Ansichten fanden jedoch später (1538) in Frankreich [2]), und bald darauf (1551) auch wieder in

1) Franc. Sylvius de motione primi motoris. Duaei 1609.

2) Franc. Romae. Castiglio de libertate operum et necessitate, adv. Pseudo-Philosophos Christianos, quo libro istud dogma egregie refutatur. Lugdun. 1538.

Löwen ihre Vertheidiger [1]), bis sie zuletzt von den Jesuiten gegen das Ende des 16ten Jahrhunderts auf eine umfassendere und zugleich gründlichere Weise weiter verbreitet wurden. In der zur Feststellung des Studienplans für die Gesellschaft Jesu im Jahr 1586 entworfenen Schrift: **Ratio atque institutio studiorum**, wird unter anderm auch gehandelt de opinionum delectu in theologica facultate, und festgesetzt, daß der Lehre des hl. Thomas zu folgen sei **exceptis paucis**. Die ausgenommenen Puncte werden sodann aufgeführt, und unter den Sätzen des Thomas, an welche die theologischen Facultäten nicht gebunden sein sollten, namentlich auch der hervorgehoben: **secundas causas esse proprie et univoce instrumenta Dei, et cum operantur, Deum in eas plurimum influere aut eas movere.** Thomas lehrte zwar, daß Gott auf die endlichen Ursachen (secundae causae) prius (non tempore sed) naturâ einwirke, oder daß er als die absolute Ursache jede endliche Ursächlichkeit wesentlich bedinge, und insbesondere, daß der menschliche Wille insofern sich als Instrument verhalte, als er sich nicht frei bewege, wenn er nicht zuvor von Gott dazu bewegt werde; aber damit war weder gesagt noch gemeint, daß die endlichen Ursachen **proprie et univoce instrumenta divinae voluntatis** seien [2]). Hatten nun die Thomisten dieses Verhältniß der absoluten Ursächlichkeit zur endlichen als eine **physica praedeterminatio** der letztern von Seiten Gottes bezeichnet, und darauf die Lehre von der **gratia per se efficax** begründet, so mochte jener Ausdruck wohl nicht der gelungenste sein, und diese Lehre auch prädestinatianisch gedeutet werden können; aber einer-

1) Hierüber ist nachzulesen der Brief des Theologen Petrus de Soto an Ruard Tapper, Decan der Facultät zu Löwen, am Ende der Schrift: Reginaldus de mente Concil. Trid. circa gratiam efficacem.

2) Thomas de veritate qu. 24. art. 1. ad 5. Summa 2. II. qu. 23. art. 2. in corp. 1. II. qu. 109. art. 4. ad 2. 3. 2 II. qu. 68. art. 3. ad 2.

seits handelte es sich ja mehr um die Sache als um das Wort, und andrerseits war es unläugbar, daß die Wirksamkeit der göttlichen Gnade von Thomas und seinen Schülern unbeschadet der Freiheit des menschlichen Willens als efficacia a se oder ab intrinseco gefaßt wurde. Indem daher die Jesuiten theils den Satz des Thomas von dem Verhältniß der göttlichen Ursächlichkeit zur endlichen überhaupt fallen ließen, theils insbesondere das Verhältniß des göttlichen Willens und Wirkens auf den Satz begründeten: **Deus de quibuscunque rebus, de liberis etiam actibus, quamquam nunquam futuris, certo et infallibiliter cognoscit, quid, quibus positis, futurum esset**; so war nicht mehr zu bezweifeln, daß sie von einer andern Weltansicht als der des hl. Augustin und Thomas ausgingen, und ebendarum insbesondere die von diesen aufgestellte strenge Gnadenlehre sich nicht anzueignen vermochten. So war das, was sie ihre Theologie nannten, in der That eine neue Theologie [1]). Schon im folgenden Jahre (1587) lehrten die Jesuiten Lessius und Hamelius zu Löwen diese Theologie, und riefen dadurch die dortige theologische Academie, sowie die zu Douay, an deren Spitze damals der berühmte Estius stand, zu einem heftigen Widerspruch gegen sich auf. Als aber der Jesuit Molina in seinem 1588 veröffentlichten Buche: **Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, reprobatione concordia** die Grundsätze derselben in aller Schärfe rückhaltlos darlegte; da entspann sich zwischen den Dominikanern und den Jesuiten ein Kampf, von dem jener nur ein mattes Vorspiel war, der aber eben so wenig entschieden, sondern zuletzt dadurch niedergeschlagen wurde, daß man beiden Theilen Stillschweigen auferlegte. Die **disputationes und congregationes de auxiliis gratiae**, an welchen von beiden Seiten die ausgezeichnetsten Theologen Theil nahmen, haben zwar bei den dazu von dem heiligen Stuhle bestellten Censoren und den Päpsten Clemens **VIII.** und Paul **V.** die Ueberzeugung befestigt, daß

1) Joan. Gonzales de Leon, controversiae inter defensores libertatis et praedicatores gratiae. Leodii 1708 p. 260.

das theologische Recht auf der Seite der Dominikaner liege; aber es war nicht gelungen, diese Ueberzeugung wissenschaftlich zu rechtfertigen und die Gegner durch unumstößliche Gründe zu besiegen, und konnte auf dem eingeschlagenen Wege auch nicht wohl gelingen. Man wollte an der Hand des hl. Augustin und Thomas die zwischen der alten pelagianischen und semipelagianischen Lehre und dem neuern Prädestinatianismus der Reformatoren in der Mitte liegende theologische Ansicht — denn in den einfachen Glaubenssätzen erklärte man sich einverstanden — ermitteln, ohne über die allen drei zu Grund liegenden allgemeinen Principien zuvor sich verständigt zu haben. Die allgemeine Weltansicht, auf der der Pelagianismus ruht, und die dem reformatorischen Prädestinatianismus eigenthümliche absolutistische Auffassung des Verhältnisses Gottes zum Menschen bilden einen schroffen Gegensatz, einen Widerspruch gegen einander, der durch Trennung des zur Einheit Verbundenen und durch einseitige, ausschließliche Geltendmachung des einen von den beiden Momenten, durch Verfestigung dort des relativen, hier des absoluten Momentes entsteht. In dieser Einsicht liegt der Schlüssel zum Verständniß der Streitfrage und zur Schlichtung des Streites, überhaupt das speculative Richtmaß, ohne dessen Gebrauch ein sicherer Schritt in diesem Theile der Wissenschaft nicht möglich ist. Statt daß man sich aber nach einem solchen Richtmaße umgesehen, und vor Allem die ganze Frage auf ein einfaches Princip zurückgeführt hätte, ist man vielmehr ganz empirisch verfahren, und hat sich in ein unendliches Detail, in ein Labyrinth hineingearbeitet, aus welchem ohne jenen ariadnischen Faden ein Ausgang nicht zu finden war. Das augustinisch-thomistische Princip der schlechthinigen Abhängigkeit der endlichen Ursache von der absoluten unbeschadet ihrer Selbständigkeit und Freiheit, ist dem Verstande etwas räthselhaftes, geheimnißvolles, gegen das er sich sträubt, und statt dessen er zu der mehr auf der Oberfläche liegenden, unmittelbar sich darstellenden und begreiflichen Ansicht seine Zuflucht nimmt, wornach die endliche Ursache zwar von Gott ins Dasein gerufen und darin erhalten wird,

sofort aber ein unabhängig von Gott aus und durch sich selbst sich bewegendes oder bestimmendes Agens ist, das durch Gott darin nur weiter gefördert und zu seinem Ziele geleitet wird. Die Jesuiten, das läßt sich nicht bestreiten, verfolgten einerseits diese bloß verständige Richtung des Denkens, andererseits den practischen Zweck, eine Ansicht zu gewinnen, die der Lehre der Reformatoren möglichst ferne bleibend, am meisten geeignet wäre, die letztere recht augenfällig des Irrthums zu überführen [1]). Dazu kam noch, daß sie die Auctorität des Thomas nicht in dem stricten Sinne der Dominikaner anerkannten, sondern sich erlaubten, auch in Hauptpuncten von ihm abzugehen. Da es sich nun außerdem nur um eine theologische Ansicht, und nicht um das Dogma zu handeln schien; so standen sie selbst nicht an, auf die Sentenz und die Argumente der Thomisten den Verdacht zu werfen, daß sie mit den bei den Reformatoren geltenden Ansichten und von diesen gebrauchten Argumenten beinahe zusammenfallen [2]). Umgekehrt bezüchtigten die Dominikaner die Jesuiten Lessius, Molina und ihre Anhänger der Abweichung von der alten katholischen Lehre und der Hinneigung zur pelagianischen, ein Vorwurf, den ich für weit begründeter halte, als jenen. — Wie dem aber

1) Lessius und seine Anhänger drückten sich hierüber so aus: Haec sententia (nämlich die ihrige) de praedestinatione et reprobatione maxime consentanea est divinae bonitati, scripturarum authoritati, patrum testimoniis et naturalis rationis aequitati, in nulla re omnino Pelagio favens, et quam longissime a sententia Lutheri et Calvini et reliquorum haereticorum nostri temporis recedens; a quorum sententia et argumentis difficile est alteram sententiam (die augustinisch-thomistische) vindicare.

2) Dieser letztere Vorwurf, antwortete die Facultät zu Löwen, stimme sehr schlecht mit dem Bestreben der Jesuiten zusammen, die Reformatoren aus dem Felde zu schlagen. Nam si non possumus, vel ut ad mitigandam invidiam dicitur, difficile est ab eorum sententiis et argumentis nos liberari, necesse est quod per hoc ponderis et auctoritatis accessione haereticorum sententia roboretur Die hier gebrauchten Actenstücke findet man bei D'Argentré collect. judicior. de nov. errorib.

auch sein mag, so viel ist schon aus dem Angeführten klar, daß die Dogmatik als Wissenschaft keinen Gewinn aus diesen Streitigkeiten zog, im Gegentheil wurde ihre Fortbildung durch dieselben unterbrochen und gehemmt; denn die besten theologischen Kräfte wurden in ihnen lange Zeit vollständig absorbirt, und der gleichmäßigen Ausbildung des dogmatischen Systems entzogen. Außerdem aber setzte sich besonders durch diese Streitigkeiten das beim Ausgang der vorigen Periode, in Folge der zu hoch angeschlagenen Meisterschaft der großen Scholastiker oder vielmehr der zu ängstlichen Anhänglichkeit an sie und zu sclavischen Abhängigkeit von ihnen, eingetretene Verfahren mehr und mehr fest, statt der katholischen Dogmatik eine thomistische oder scotistische aufzustellen, bis endlich theils durch die in dieser Beziehung sehr verdienstliche Neuerung der Jesuiten, theils durch den Eckel, den das Uebermaß von jenem hervorrief, theils durch die jetzt erwachte Vorliebe zu linquistischen, kritischen und exegetischen Studien eine neue Bahn gebrochen wurde.

Die vorherrschende Richtung auf das biblische und patristische Studium im 17. Jahrhundert, besonders bei den Benedictinern, bewirkte, daß die schon früher eingeschlagene Richtung, dem positiv dogmatischen Beweisverfahren eine größere Sorgfalt zu widmen, weiter verfolgt und von einigen so weit ausgedehnt wurde, daß ihnen die Dogmatik unter der Hand zur Dogmengeschichte ausschlug. Zu dieser Klasse gehört das berühmte, leider unvollendet gebliebene Werk des Dionysius Petavius: de dogmatibus theologicis, was nach unserm Begriff mehr eine Dogmengeschichte ist, nach der Absicht seines Verfassers aber eine Dogmatik sein soll. Unter demselben Titel lieferte Thomassin ein ähnliches Werk, welches aber dem des Petavius in jeder Beziehung weit nachsteht. Petavius gibt eine im Ganzen eigenthümliche systematische Auffassung des dogmatischen Stoffes und erklärt ausdrücklich, hierin weder dem Petrus Lombardus, noch dem hl. Thomas gefolgt zu sein [1]). Nach ihm zerfällt die Dogmatik

1) In den prolegom. am Ende.

in zwei Theile, wovon der erste das Wesen und die Eigenschaften Gottes und die Trinität auseinanderzusetzen, der zweite aber die göttlichen Werke zu beschreiben hat. Da wir nun Gott in Bezug auf sein Wirken nach außen in zweifacher Weise thätig finden, als Urheber der Natur und als Quelle der Gnade, so ergeben sich hieraus zwei Gattungen göttlicher Werke, und somit zwei Abtheilungen des zweiten Theiles. Die erste Abtheilung handelt von den Werken Gottes, insofern er Urheber und Schöpfer der Natur ist, die zweite von den Werken der Gnade. Die erstern sind theils ganz geistiger Natur, wie die Engel, theils rein körperlicher Natur, wie außer den Engeln und Menschen die übrigen geschaffenen Wesen, theils gemischter Natur, wie der Mensch. Die Werke der Gnade kann man in dem Begriff der Vergöttlichung (θέωσις, deificatio) zusammenfassen, sofern durch sie die vernünftigen Geschöpfe zur Theilnahme an dem Göttlichen und zur Gemeinschaft mit Gott, d. h. auf eine Stufe gehoben werden, welche sie aus eigenen Kräften nicht erreichen können. Diese Mittheilung des Göttlichen ist aber eine doppelte, eine absolute, nämlich die persönliche Einigung Gottes mit der menschlichen Natur, d. i. die Incarnation des göttlichen Logos, und eine moralische, welche in der Einigung des creatürlichen Willens mit dem göttlichen besteht. Um die letztere herbeizuführen, sind zweierlei Hülfsmittel gegeben: die einen verhalten sich als Instrumente, und zwar theils als solche, welche dieselbe bewirken, nämlich die Sacramente des N. T., theils als solche, welche den Weg zu ihr zeigen, das Gesetz und die sittlichen Vorschriften; die andern verhalten sich als innere Ursachen, und zwar theils als formale Ursachen, wie die göttliche Gnade, der Glaube, die Hoffnung und Liebe, und die übrigen eingepflanzten Tugenden (gratia habitualis), theils als disponirende und zur Aufnahme von jenen vorbereitende Ursachen; dahin gehören alle göttlichen Erweckungen des Geistes und Willens (gratia actualis). Diesem status θεώσεως ist der status peccati entgegengesetzt, welcher daher gleichfalls muß in Betrachtung gezogen werden. Ohne diese systematische Gliederung, welche er bloß voraussetzt, im Werke selbst genau zu verfolgen, zerfällt Petavius den ganzen Stoff in 10 Tractate: 1) Von Gott und den göttlichen Eigenschaften. 2) Von der göttlichen Trinität. 3) Von den Engeln. 4) Von der Weltschöpfung. 5) Von der Menschwerdung Gottes. 6) Von den Sacramenten. 7) Von den Gesetzen. 8) Von der Gnade. 9) Von dem Glauben, der Hoffnung und Liebe, und den übrigen Tugenden. 10) Von der Sünde. — Die Mängel dieses Systems sind auf den ersten Blick sichtbar. Auf dem Grund der Eintheilung der göttlichen Werke in solche, welche der Ordnung der Natur, und solche, welche der Ordnung der Gnade angehören, mußte diese Gnadenordnung wieder gespalten, und zunächst dasjenige angeführt werden, was Gott der Erhalter und Regent der Welt für die vernünftige Kreatur, den Menschen und die Engel, gleich am Anfang, d. h. vor dem Eintritt der Sünde gethan hat, um sie zu sich emporzuheben (Lehre vom ursprünglichen Zustand der Menschen und Engel), und sodann, was er gethan, nachdem die Sünde in die Welt gekommen, theils zu ihrer Bestrafung (Lehre von der Erbsünde), theils zu ihrer Aufhebung (Lehre von der Vorbereitung der Erlösung) [1]. Hieran schließt sich die Lehre von dem Erlöser und der Erlösung, weiterhin die von der Heiligung, d. i. von der Gnade des Erlösers und den Sacramenten. Die Lehre von der Sünde aber kann, abgesehen davon, daß sie, sofern sie die Thatsünde betrifft, in die Moral gehört, die freilich hier mit der Dogmatik verbunden werden will, nicht für sich an einem Ort abgehandelt werden, sondern muß als Correlat der Gerechtigkeit überall da, wo von dieser die Rede ist, ausgeführt werden. —

In einer andern Klasse von Werken, welche im Ganzen der Scholastik folgen, und sie nur modernisiren, dauert der Gegensatz der Augustinianer, Thomisten und Scotisten fort, und es tritt nur der Unterschied ein, daß die beiden erstern jetzt hauptsächlich gegen die Molinisten zu Felde ziehen, um sich des ihnen

1) Jenes nennen einige, wie z. B. Estius, die theologia prima, dieses die theologia secunda.

gemachten Vorwurfs prädestinatianischer, namentlich kalvinischer und jansenistischer Lehren zu erwehren. Dahin gehören in der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts Gonnet († 1681) und Contenson, Frassen und etwas später l'Herminier (a. 1694); in der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts: Du Hamel, Juvenin, Natalis Alexander, Witasse, Boucat, Tournely, Gotti, Billuart, Berti und Andere. In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, besonders seit der josephinischen Purgations-Periode, schrumpften die dogmatischen Bücher immer mehr zusammen, und die dialectische Behandlung der Dogmen wurde mehr und mehr aufgegeben. War nun eine nach Form und Gehalt bessere dogmatische Speculation seit den scholastischen Zeiten nicht erzeugt worden, so blieb da, wo man die scholastische Theologie verschmähte, eine leere Stelle, und die Dogmatik trat immer mehr als bloß positive Glaubenslehre auf. Solche Theologen, welche sich gegen das Ende des vorigen und im Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts an die Philosophie enger angeschlossen haben, wie Stattler an die Wolfische, Schwarz an die Kantische, Zimmer an die Schelling'sche und der eklectisirende Dobmayer stehen ziemlich vereinzelt. Unter den Uebrigen finden sich wieder mannigfache Unterschiede. Während Klüpfel z. B. und noch mehr Wiest den patristischen Stoff mehr nur historisch beibringen, und wenn sie auf die Scholastik Rücksicht nehmen, dieß gleichfalls nur in historischer Weise thun, daher die dogmatischen Lehren einfach an einander reihen, mit den positiven Beweisstellen belegen, und wohl auch den practischen Gebrauch derselben zeigen, binden Andere, wie namentlich Brenner, Klee und Perrone rechts und links mit der Philosophie an, ohne jedoch mehr als einen äußerlichen Gebrauch von ihr zu machen. Während aber die beiden erstern ihre Darstellungen in ein modernes Gewand hüllen, hält der letztere die neuscholastische Form, deren Wesen der Syllogismus ist, in einem solchen Maße fest, daß sein Werk nach dieser Seite für uns fast ungenießbar wird. Auch Liebermann gehört zu den Dogmatikern, denen diese Form für das Wahrzeichen wissenschaftlicher Gründlichkeit gilt; doch macht er von ihr einen mäßigern Gebrauch und ist darum auch für uns weniger abstoßend als Perrone.

Fast alle diese Theologen lehnen die speculativen Erörterungen, die die alte Scholastik so eifrig betrieb, fast gut wie ganz ab, und liefern deßhalb, wie schon gesagt, nicht viel mehr als eine positive Dogmatik. Durch zwei Dinge aber erheben sie dieselbe wieder über diesen ihren tiefsten Stand: einmal dadurch, daß sie die eigentliche Glaubenslehre (die von ihnen so genannte specielle Dogmatik) auf die Apologetik (generelle Dogmatik) begründen, und sodann dadurch, daß sie den positiven Beweisen des Glaubenssatzes aus der Schrift-, der Kirchen- und Väterlehre einen sogenannten Beweis aus der Vernunft beifügen. Aber damit ist einerseits nicht viel gewonnen, andrerseits liegt die Gefahr nahe, in den Rationalismus zu verfallen. Die sg. probationes ex ratione sind zwar nicht rationalistisch gemeint, sondern nur ein ungeschickter Ausdruck, und ein Beweis dafür, daß es diesen Theologen an einem klaren Begriffe des dogmatischen Wissens im Unterschiede von dem philosophischen gefehlt hat; jedenfalls aber war damit die Sache auf einen Punct gestellt, von dem aus man entweder zurückgehen mußte auf das frühere Verfahren, über das man hinausgekommen zu sein wähnte, oder weiter fortschreiten und dem Rationalismus sich in die Arme werfen. Basirte man ferner die Dogmatik auf die Apologetik; so mußte diese selbst wieder tiefer begründet und auf das Fundament der Religionsphilosophie gestellt werden. Diese Begründung ist nun zwar an und für sich ebenso unverfänglich als jene; aber leicht konnte man die in diesen Disciplinen (philosophische Einleitung, positive Einleitung und specielle Dogmatik) fortschreitende Erkenntniß der christlichen Wahrheit in Bezug auf ihren wissenschaftlichen Werth überschätzen und den außerhalb derselben stehenden einfachen Glauben hinsichtlich seiner Gewißheit für ein mangelhaftes, blindes Fürwahrhalten erklären. Das that Hermes, und es fehlte somit zum vollen Rationalismus nur noch, daß er mit jenen Beweisen aus der Vernunft Ernst gemacht hätte.

Ist dieser Versuch, die Philosophie in eine recht innige Verbindung mit der Dogmatik zu bringen, hiernach allerdings gescheitert; so wird man doch anerkennen müssen, daß er eine Lücke auszufüllen bestimmt war, die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in der katholischen Wissenschaft immer fühlbarer geworden ist. Um sie zu beseitigen und dem immer mehr sich aufdringenden Bedürfniß einer wissenschaftlichen Glaubenslehre zu genügen, müssen wir der alten Scholastik in dem umfassenden Gebrauch, den sie von der Dialectik und Metaphysik gemacht hat, nachfolgen, selbst auf die Gefahr hin, daß der Rationalismus in und außer der Kirche uns der Repristination der mittelalterlichen Wissenschaft anklage. Dazu sind denn auch mannigfache und erfreuliche Versuche schon gemacht, die die Geschichte namhaft machen wird, wenn sie einmal weiter gediehen und zu einem Abschluß gekommen sind.

BRITISH MUSEUM

3557
d10

Katholische

Dogmatik.

Von

Dr. J. Kuhn,
ordentlichem Professor der Theologie zu Tübingen.

Erster Band.

Zweite Abtheilung.

(Dasein, Wesen und Eigenschaften Gottes.)

☞ Die dritte und letzte Abtheilung des ersten Bandes folgt baldigst nach.

3557
d10

Katholische

Dogmatik.

Von

Dr. J. Kuhn,
ordentlichem Professor der Theologie zu Tübingen.

Erster Band.

Zweite Abtheilung.

(Dasein, Wesen und Eigenschaften Gottes.)

☞ Die dritte und letzte Abtheilung des ersten Bandes folgt baldigst nach.

3557. d 10.

Erster Theil.

Erste Abtheilung.

Von dem Dasein, Wesen und den Eigenschaften Gottes.

Erstes Kapitel.

Die Lehre der hl. Schrift.

§. 18. Dasein und Erkennbarkeit Gottes.

Außer und vor der übernatürlichen Offenbarung durch die Propheten und den Sohn Hebr. 1, 1. 2. kennt die hl. Schrift eine doppelte natürliche Offenbarung Gottes: die eine in unserm Innern (geistigen und sittlichen Bewußtsein), wo wir Gottes unmittelbar inne werden, die andere in der uns umgebenden Natur, in der Geschichte und den Geschicken der Völker, durch deren nachdenkende Betrachtung wir uns auf mannigfaltige Weise von seinem Dasein vergewissern können. Von beiden spricht der Apostel Paulus, wenn er von den Heiden sagt, daß sie die „Wahrheit Gottes durch Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit niederhalten" Röm. 1, 18., und sie für unentschuldbar erklärt, „weil das Erkennbare von Gott in ihnen offenbar ist: denn Gott hat es ihnen geoffenbart: denn das Unsichtbare an ihm ist seit Erschaffung der Welt aus seinen Werken durch Vernunft (geistig) ersichtlich, nämlich seine ewige Macht und Gottheit Röm. 1, 19. 20. Nicht weniger sind beide zusammengefaßt, wenn der den Heiden „unbekannte Gott" als der unverkennbare

oder leicht erkennbare, als derjenige bezeichnet wird, „der nicht fern ist von einem Jeden unter uns", in dem wir „leben, weben und sind", der „die Welt gemacht und alles was darin ist", der „allem Leben gegeben und Odem" u. s. w. Apg. 17, 24 ff. Das Nichtwissen oder gar die Läugnung Gottes ist ein Beweis geistiger und sittlicher Verkommenheit: „nur der Thor spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott" Psm. 13, 1. 52, 2; nur der, in welchem das innere Gott schauende Auge durch Unsittlichkeit geblendet ist, wird in den Werken den Meister, in den Geschöpfen den Schöpfer nicht erblicken [1]) vgl. Weish. 13, 1 fg.

Die innere und äußere Selbstoffenbarung Gottes stehen aber in der engsten Wechselwirkung mit einander. Kann die Offenbarung Gottes außer uns nur mittelst seiner Offenbarung in uns vernommen und verstanden werden, so wird dagegen diese durch jene bestätigt und bekräftigt. Daher trennt sie auch die Schrift

1) Von dem unmittelbaren Gottesbewußtsein erklären die Kirchenväter noch andere Stellen der Schrift. Zu Luc. 17, 21: regnum Dei intra vos est, bemerkt z. B. Athanasius cont. gent. c. 30: ἔνδον γὰρ ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντες τὴν πίστιν, καὶ τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, δυνάμεθα ταχέως θεωρῆσαι καὶ νοῆσαι τὸν τοῦ παντὸς βασιλέα, τοῦ πατρὸς σωτήριον λόγον καὶ μὴ προφασιζέσθωσαν Ἕλληνες οἱ τοῖς εἰδώλοις θρησκεύοντες· μηδὲ ἄλλος τις ἁπλῶς ἑαυτὸν ἀπατάτω, ὡς τὴν τοιαύτην ὁδὸν οὐκ ἔχων, καὶ διὰ τοῦτο τῆς ἀθεότητος ἑαυτοῦ πρόφασιν εὑρίσκων. πάντες γὰρ εἰς αὐτὴν ἐπιβεβήκαμεν καὶ ἔχομεν, εἰ καὶ μὴ πάντες αὐτὴν ὁδεύειν, ἀλλὰ παροδεύειν ἐκβαίνοντες θέλουσι, διὰ τὰς ἔξωθεν αὐτοὺς ἕλκούσας ἡδονὰς τοῦ βίου. Zu Joh. 1, 9: lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. — Hieronymus in ep. ad Galat. c. 1: natura omnibus Dei inesse notitiam; nec quemquam sine Christo nasci, et non habere semina in se sapientiae et justitiae reliquarumque virtutum; zu Psm. 4, 7: signatum est super nos lumen vultus tui Domine — Augustin in Psm. 4. n. 8: hoc lumen est totum hominis et verum bonum, quod non oculis sed mente conspicitur. Signatum autem dixit in nobis, tanquam denarius signatur regis imagine: homo enim factus est ad imaginem et similitudinem Dei, quam peccando corrupit. Tournely curs. theolog. Tom. 1. p. 94. ed. Venet. in 4to. Sind diese Erklärungen auch nicht der nächsten, buchstäblichen Auslegung der bezeichneten Stellen gemäß, so erscheinen sie doch durch den Inhalt und Geist der hl. Schrift gerechtfertigt.

nicht, sondern weist unter Voraussetzung des Gottesgedankens in unserm Geiste und sittlichen Bewußtsein auf die äußere Natur und ihre Erscheinungen, auf das menschliche Geschlecht und seine Geschichte als auf Gegenstände und Thatsachen hin, aus denen uns die Wahrheit unseres Gottesgedankens augenfällig entgegentritt. „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament verkündet die Werke seiner Hände" Psm. 18, 2. „Frage die Thiere, und sie lehren's dich, und die Vögel des Himmels, und sie zeigen's dir an; rede mit der Erde, und sie antwortet dir, und es erzählen's die Fische des Meeres. Wer weiß nicht, daß alles dies die Hand des Herrn gethan? In dessen Hand die Seele alles Lebendigen und der Geist alles menschlichen Fleisches ist." Job 12, 7 — 10. „Thöricht von Natur sind alle Menschen, die keine Erkenntniß Gottes haben, die aus den sichtbaren Gütern den nicht ersehen, der da ist, und aus seinen Werken den Meister nicht erkennen, sondern das Feuer oder die schnelle Luft, oder den Kreis der Sterne, oder das große Gewässer, oder die Lichter des Himmels (Sonne und Mond) für die weltbeherrschenden Götter halten." Weish. 13, 1. 2. Was uns noch näher liegt als die Natur mit ihren Erscheinungen, das sind wir selbst, das ist das menschliche Geschlecht. Der lebendige Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, hat sich auch an uns geoffenbart, „indem er Wohlthaten spendete, vom Himmel herab Regen und fruchtbare Zeiten gab, und mit Speise und Freude unsre Herzen erfüllte" Apg. 14, 16. „Er hat aus Einem Blute (Menschenpaar) alle Völker hervorgehen und sie sich ausbreiten lassen auf der ganzen Erde; er hat die Zeiten bestimmt und ihnen ihre Wohnungen abgegränzt, damit sie ihn (wie mit Händen) ergriffen und fänden, obwohl er nicht ferne von Jedem aus uns", d. h. schon in uns selbst geistig offenbar ist, Apg. 17, 26. 27.

Wie wohl aber Gott in seinen Werken sich ganz deutlich bezeugt, so sind diese doch nicht er selber, vielmehr ist er unendlich über sie erhaben und größer als alle zusammen, von denen der Mensch außerdem nur einen geringen Theil kennt Sir. 43, 27 ff. Weish. 13, 3. 4. „Aus der Größe der Schönheit der

Geschöpfe wird der Schöpfer (nur) vergleichungsweise [1]) (ἀναλόγως) erkannt" Weish. 13, 5., d. h. wir schließen aus der Welt und ihrer schönen, zweckmäßigen Einrichtung auf Gott als ihren Urheber und Werkmeister, und denken ihn uns ähnlich seinem Werke, also schön, groß, weise u. s. w., aber zugleich auch unendlich über dasselbe erhaben, und folglich ungleich schöner, mächtiger u. s. f., als sein Werk diese Eigenschaften offenbart. „Preiset den Herrn, so hoch ihr könnet: er ist doch noch höher; erhebet ihn aus allen Kräften, unermüdet, ihr werdet ihn doch nicht erreichen" Sir. 43, 32 — 34. „Niemand hat Gott gesehen" Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12, noch „kann ihn, der in unzugänglichem Lichte wohnt, Jemand sehen" 1 Tim. 6, 16. vgl. 2 Mos. 23, 9 ff; er ist uns unerforschlich, unbegreiflich. Zwar hat der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters ist, ihn geschaut und uns verkündigt Joh. 1, 18. 6, 46; aber wie viel näher wir durch seine Belehrung der Wahrheit auch gekommen sind, er hat unsres endlichen Geistes natürliche Schranken nicht aufgehoben, sondern uns im Stande der Sehnsucht zurückgelassen mit der Hoffnung, daß wir Gott einstens schauen dürfen von Angesicht zu Angesicht Matth. 5, 8. 1 Joh. 3, 2. So lange wir ihn aber nicht directe wie er an ihm selber ist schauen 1 Joh. 3, 2., sondern nur vermittelst seiner Werke, über die er weit erhaben ist, erkennen; so lange bleibt unser Wissen von ihm Stückwerk und dunkel: wir wandeln im Glauben 1 Cor. 13, 9—13. Aber was wir jetzt stückweise (ἐκ μέρους) erkennen und wie durch einen Spiegel nur

1) Cognoscibiliter, (Vulgat.), schlußweise, (Allioli), welches nicht ganz genau ist. Richtig Estius (in 1 sentt. dist. 3. §. 1): Ex magnitudine et specie seu pulchritudine rerum creatarum poterit analogice, i. e. similitudine quadam rationis, auctor earum conspici et in notitiam nostram venire .... et quanto sit ipse major, pulchrior, potentior, sapientior etc., qui res ipsas fecit, cognosci. Estius fügt bei: Quem sensum exigunt tum graeci codices, tum allegationes Patrum, ut Hilarii lib. 1. de Trinit. circa initium, Chrysost. hom. 4 in Genes. et hom. 9 ad popul. Antioch. et Gregor. lib. XXVI. Moral. c. 8.

in Bildern dunkel schauen (δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι), ist keine Wahngestalt und keine Täuschung; denn im Glauben greifen wir über das Sichtbare, was nur ein unvollkommenes Abbild von Gott ist, hinaus, und erfassen Ihn selbst hinter den Erscheinungen, durch die er sich offenbart Hebr. 11, 1. 6.

§. 19. Namen und Wesen Gottes.

Bei den göttlichen Namen muß man, nach einer schon von Origenes [1]) gemachten Bemerkung, unterscheiden zwischen solchen, welche ausschließlich dem wahren Gott, und solchen, die auch den heidnischen Göttern und selbst Menschen beigelegt werden. Zu den letztern gehört vor allen אֱלֹהַּ der Verehrungswürdige, gewöhnlich im Plural אֱלֹהִים θεοί, von Königen, Richtern und Obrigkeiten überhaupt, als Repräsentanten Gottes, gebraucht. Hier bedeutet es s. v. a. Gottessöhne im theocratisch moralischen Sinne 2 Mos. 7, 1. Psm. 81, 6. vgl. Joh. 10, 34 — 36, wogegen es in seiner Anwendung auf Gott als Majestätsplural zu fassen und superlativisch zu nehmen ist: der höchst Verehrungswürdige. Ebenso ist אֲדֹנָי als Majestätsplural zu fassen, wenn es von dem wahren Gotte gebraucht wird: der höchste Herr, der Oberherr [2]), während es in der einfachen Bedeutung nicht nur von den heidnischen Göttern, sondern auch von jedem Herrn und Gebieter vorkommt 4 Mos. 32, 25. 27. Psm. 135, 3. Im N. T. steht dafür κύριος, seltener δεσπότης Luc. 2, 29. Apg. 4, 24. 2 Tim. 2, 21. — Von der ersten Art kommt als der älteste Gottesname zuerst in Betracht אֵל שַׁדַּי der Allmächtige (LXX ὁ παντοκράτωρ) 1 Mos. 17, 1. 28, 3. 35, 11; dann אֵל עֶלְיוֹן der Erhabenste, Höchste (LXX ὁ ὕψιστος) 1 Mos. 14, 18 — 20 vgl. Luc. 1, 35; endlich יְהֹוָה צְבָאוֹת der Herr der himmlischen Mächte oder Heerschaaren — der Engel und Ge-

1) Hom. 14 in Numer. Tom. III. p. 322 ed. de la Rue.
2) Knapp, chr. Glaubenslehre 1. Bd. S. 132. 2. A.

stirne, und in weiterer Bedeutung: Herr aller Creatur, Herr des Weltalls, Allherrscher, παντοκράτωρ, wie es die LXX zuweilen übersetzen [1]).

Alle diese Namen sind als nomina appellativa zu betrachten, insofern sie das Wesen Gottes durch Eigenschaftsbegriffe ausdrücken. Dies ist nun zwar auch bei dem Namen יהוה der Fall; aber dieser unterscheidet sich von jenen doch dadurch, daß es nicht eine einzelne Eigenschaft ist, was er ausdrücken will, sondern das was allen göttlichen Eigenschaften gemein ist, die eminente Realität alles dessen, was durch sie bezeichnet wird. Da die Juden dies Wort, das heil. τετραγράμματον, nicht ausgesprochen haben [2]), so könnte seine Bedeutung zweifelhaft oder ganz ungewiß zu sein scheinen; allein die Stelle 2 Mos. 3, 13 ff., die den Ursprung desselben berichtet, macht es ziemlich klar, daß sich Gott damit als den vorzugsweise Seienden [3]), als das unbedingte, anfangslose und unveränderliche Wesen bezeichnen will.

Diesen Begriff führen die hl. Schriftsteller in positiver Weise weiter aus, wenn sie den wahren Gott im Unterschiede von den auswärtigen Götzen, diesen Wahnwesen und Nichtigkeiten, als den lebendigen, starken, mächtigen u. s. w. schildern 4 Mos. 16, 22. 27, 16. 5 Mos. 4, 28 ff. 32, 16 ff. Jerem. 2, 11. 26—28. Jes. 8, 19. 40, 18—20. Psm. 106, 28. 134, 5 ff., insbesondere aber ihn als den Schöpfer und Herrn der Welt bezeichnen

1) Nach Hieronym. in Zachar. c. 1.

2) Euseb. praep. evang. lib. II. c. 6.

3) Ὁ ὤν, ὁ ἦν, ὁ ἐρχόμενος Apoc. 1, 4 als Substantiva indeclinabilia behandelt, ist eine Nachahmung des Hebräischen: Der „Ich bin" hat mich gesandt u. s. w. Die Juden betrachteten den Namen Jehova als das nom. propr. Dei (Maimonides More Neboch. lib. I. c. 61. Aben Esra comment. in Exod. 3, 13); ebenso die Kirchenväter, deren Gesammtlehre hierüber Johannes Damasc. mit wenigen Worten ausdrückt (de orth. fid. lib. I. c. 9): *Δοκεῖ μὲν οὖν κυριώτερον πάντων τῶν ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων ὀνομάτων εἶναι ὁ ὤν, καθὼς αὐτὸς χρηματίζων τῷ Μωϋσεῖ ἐπὶ τοῦ ὄρους φησίν· εἶπον τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με· ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον.*

und beschreiben 1 Mos. 14, 19. 24, 3. 7. Jerem. 10, 10 — 16. Jes. 42, 5. 44, 24. 45, 12. 18. 62, 2. Psm. 95, 5. 45, 6 ff. Matth. 19, 4 (Mr. 10, 6). Apg. 17, 24. Röm. 11, 36.

Daß die hl. Schriften, besonders die ältesten, wenn sie ins Einzelne eingehen, der stärksten Anthropomorphismen und Anthropopathien sich bedienen, und Gott gänzlich unter dem Bilde eines Menschen vorstellen, daß sie demnach fast alle Theile und Gliedmaßen des menschlichen Körpers auf Gott übertragen, als Haupt, Angesicht, Augen, Ohren, Nase, Mund, Nacken, Arm, Hand, Finger, Füße, Herz, Eingeweide u. s. w., und ebenso auch die denselben entsprechenden Thätigkeiten, als hauchen, schreien, lachen, pfeifen, sehen, riechen, schmecken, fühlen u. s. w. — darf als allgemein bekannt vorausgesetzt werden [1]). Es hat dies aber gar nichts befremdliches. Abgesehen von den poetischen Büchern der hl. Schrift, die sich einer sinnlich anschaulichen Darstellung absichtlich befleißigen, hält die göttliche Offenbarung überhaupt, unbeschadet ihrer absoluten Wahrheit, gleichen Schritt mit der geistigen Bildung derer, für die sie zunächst bestimmt war. Die sinnliche und beschränkte Form, in die sie die Idee einkleiden, ist es allein, worin sie sich an das jeweilige Bedürfniß derer, für die sie außer ihrem religiösen Zweck zugleich den eines geistigen Erziehungs- und Bildungsmittels erfüllen [2]), enge angeschlossen haben. Eben deßhalb bleiben sie auch nicht immer bei derselben sinnlich-beschränkten Weise der Darstellung stehen, sondern schreiten in Bezug auf sie, die an sich etwas veränderliches, bewegliches ist, stets weiter fort. Für den oberflächlichen Beobachter [3]) gewinnt dies freilich den Anschein, als ob die Wahr-

1) Sal. Glassius Critic. sacr. ed. Dathe. Tom. I. p. 921 — 1006. Cölln bibl. Theologie, herausg. von Schulz. 1. Bd. S. 115 ff.

2) Vgl. Origenes contr. Cels. lib. IV. n. 71. Comment. in Matth. tom. XVII. n. 18. 20. Homil. in Genes. III, 2. Homil. in Jerem. XVIII, 6.

3) Die rationalistische Schriftauslegung ist nur eine oberflächliche. Man spricht da von einem allmähligen Fortschreiten der religiösen Ideen bei den Hebräern, ohne zwischen Form und Inhalt, zwischen der göttlichen Offenbarung und ihrer menschlichen Darstellungsweise zu unterschei-

heit selbst erst nach und nach ganz und rein heraustrete, während vielmehr nur ein allmähliges Zurücktreten der beschränkten Form ihrer Darstellung statt findet und der Inhalt, die Idee, das was eigentlich gemeint ist, unverändert dasselbe bleibt. So könnte man z. B. in Bezug auf die göttliche Allwissenheit sagen, sie sei noch gar nicht anerkannt, wenn Gott 1 Mos. 3, 9 den Adam aufsucht und ihm zuruft: wo bist du? wenn von Kain 1 Mos. 4, 16 gesagt ist, daß er Gott aus dem Gesichte gegangen sei, wenn 1 Mos. 18, 21 Gott vom Himmel herabsteigt, um zu erfahren, ob die verlautenden Gerüchte von der Ruchlosigkeit Sodoma's und Gomorrha's auch wahr seien. Weiter könnte man sagen, die göttliche Allwissenheit erscheine als eine blos mittelbare, wenn die Engel und selbst der Satan von Gott auf Kundschaft in die Welt gesandt werden, um ihm über die Verkommnisse auf ihr Bericht zurückzubringen Job 1, 6; und erst da sei sie als ein unmittelbares Wissen Gottes von allem was geschieht gefaßt, wo es heißt, die Augen Gottes seien an jedem Orte, oder Gott erkenne alle Wege der Menschen auf das deutlichste Sprüchw. 16, 2, ihre geheimsten Gedanken seyen ihm nicht verborgen 1 König. 16, 7. Psm. 138. 3 fg., er erforsche Herzen und Nieren Jerm. 11, 20. 17, 9. 10. Psm. 7, 10. Allein wenn das A. T. schon in seinen frühesten Schriften jedes Bild und Gleichniß, das von der Welt auf Gott übergetragen wird, als Gott ungleich und unangemessen verworfen hat 2 Mos. 20, 4. 5.; so wird man wohl annehmen müssen, daß es den erhabenen Inhalt durch die gewählte sinnliche Form nicht beschränke, sondern sich des Bildlichen und Gleichnißweisen als eines solchen und somit als jenem Inhalte unangemessen wohl bewußt gewesen sei. Auch in den ältesten Schriften fehlt es gar nicht an den erhabensten Vorstellungen Gottes, wie schon aus den oben angeführten Namen desselben hervorgeht, die den Gedanken nicht aufkommen

den. Der Geist, der sich durch die alttestamentlichen Schriften hindurchzieht, ist nicht der der Hebräer, sondern diesen gehört nur die Hülle, in die seine Ideen gekleidet sind. Nur in Bezug auf diese ist ein Fortschreiten einzuräumen.

lassen, als ob die neben ihnen vorkommenden sinnlich beschränkten Darstellungen eigentlich gemeint seien, die vielmehr diese letztern von selbst auf die Bedeutung bloßer Hilfsvorstellungen herabsetzen. Und wie oft werden solche Darstellungen von der Schrift auch geradezu aufgehoben? Es ist z. B. öfters gesagt, Gott reue dieses oder jenes; dagegen heißt es 4 Mos. 23, 19: Gott ist nicht wie ein Mensch, daß er lüge, noch wie ein Menschensohn, daß er bereue. Wieder ist eine ganze Masse von Anthropomorphismen aufgehoben, wenn gesagt wird, Gott habe nicht Augen von Fleisch und sehe nicht wie Sterbliche Job 10, 4. oder, der Hüter Israels schlummre nicht und schlafe nicht Psm. 120, 4 u. s. w.

Doch es ist nicht nöthig, hier Beispiele zu häufen. Behandelt man die Schrift nicht atomistisch, auf einzelne Stellen und Worte versessen, sondern harmonisch, das Einzelne aus dem Gesichtspunct des Ganzen und im Geiste desselben erklärend; so wird man leicht über die unangemessenen Formen des Ausdrucks und der Darstellung hinaus zu dem Inhalte vordringen, der dem Geiste der göttlichen Offenbarung gemäß und mit ihren sonstigen reiner gefaßten Aussprüchen in Uebereinstimmung ist. Etwas andres ist es, das ῥητόν und die διάνοια zu trennen, d. h. mit Ueberspringung des nächsten, buchstäblichen Sinnes der Schriftstellen einen solchen als den ihnen eigenen aufstellen, den die gebrauchten Worte mehr verbergen als offenbaren, mehr negiren als poniren [1]).

An die a. t. Betrachtung Gottes als des absoluten Seins (Jehova) und des Urgrunds aller Dinge, des Schöpfers Himmels und der Erde, des Urquells alles Lebens, des Herrn und Richters u. s. w. schließt sich das N. T. unmittelbar an. Gott ist den heil. Schriftstellern des N. Ts. θεὸς ἀληθινός, der

1) Diese, die allegorische Auslegung ist wesentlich eine subjectiv willkührliche, und muß von der objectiv kirchlichen wohl unterschieden werden. Im Geiste der letzteren finden wir die am häufigsten vorkommenden Anthropomorphismen des A. T. bei Johannes Damascenus (de fid. orthod. lib. I. c. 11), nach dem Vorgange der griechischen Kirchenväter, treffend erklärt.

wahrhafte Gott, der allein wirklich Absolute Joh. 17, 3. 1 Joh. 5, 20. im Unterschied und Gegensatze zu den heidnischen Götzen, welche dies nicht sind Gal. 4, 8; θεὸς ζῶν, der da ist und sich bezeugt in der Welt nach seiner unendlichen Macht und Güte, wohlthuend und segnend, alles beherrschend und richtend 1 Thess. 1, 9., wogegen jene blose εἴδωλα, θεοὶ μάταιοι, θεοὶ λεγόμενοι sind, die nichts vermögen und nichts wirken, die nur in dem Munde thörichter und bethörter Menschen sind 1 Cor 8, 4. 5. Apg. 14, 15—17. Matth. 16, 16. 26, 63. Dieser wahrhafte Gott ist das Leben selbst das er aus sich hat, und die Quelle alles Lebens Joh. 5, 26. 6, 57. vgl. 1 Joh. 5, 20; er ist der Geist selbst Joh. 4, 24. und die Quelle aller Geister Hebr. 12, 9; er ist das Licht 1 Joh. 1, 5. vgl. 1 Tim. 6, 16. und die Quelle alles Lichts Jac. 1, 17; er ist die Liebe 1 Joh. 4, 8. und der Urquell aller Liebe 1 Joh. 4, 16. Alle diese Bestimmungen, Leben, Geist, Licht, Liebe sind nicht sofast Prädicate des göttlichen Seins, wie auf dem a. t. Standpuncte z. B. gesagt wird: „Gott ist lebendig," sondern dies Sein selbst. Damit stellt sich das N. T. formell höher als das A. T.; denn das ist die Form der höchsten Contemplation, wenn die dem göttlichen Wesen zukommenden Eigenschaften nicht eigenschaftlich, sondern absolut, als sein Wesen selbst gedacht werden. Ihrem Inhalte nach sind die drei ersten innig mit einander verwandt. Ausgegangen ist von dem Begriffe des wirklichen, realen Seins (ὄντως εἶναι), im Gegensatz des Nichtseienden (sei dieses nun ein noch nicht zur Existenz gekommenes, oder ein nicht mehr existirendes) und des vergänglichen, zwischen Sein und Nichtsein schwebenden, des mangelhaften, verkümmerten und in sofern nichtigen Seins. Es wird dies absolute Sein nun Leben genannt, inwiefern es nichts ruhendes, in sich verschossenes, sondern ein actives, sich bethätigendes, wirksames ist. Das Wort Leben hat aber im biblischen Sprachgebrauche zugleich eine ethische Bedeutung (wie sein Gegentheil der Tod), und in diesem Sinne heißt Gott das ewige oder selige Sein, der Unvergängliche Röm. 1, 23. 1 Tim. 1, 17. der allein Unsterbliche 1 Tim. 6, 16. der Glückselige 1 Tim. 1, 11. Wenn Gott Joh. 4, 24.

Geist genannt wird, so ist damit zunächst nur seine schlechthinige Erhabenheit über alle räumlichen oder örtlichen Verhältnisse, seine uneingeschränkte Allgegenwärtigkeit zu dem Zwecke hervorgehoben, die wahre Gottesverehrung als eine an keinen Ort gebundene, überall mögliche darzuthun. Weiterhin aber ist sein Wesen selbst, das nach dem Vorigen ein durch und durch actives, lebendiges ist, eben darum als Geist näher bestimmt; denn der Geist ist das lebendigste, die höchste Stufe alles Lebens. Im Gegensatz zum Geist steht die Natur die an sich ruhend und träg und nur in sofern lebendig ist, als sie durch das Geistige bewegt, durch dieses belebt ist. Der reine Gegensatz zum Geist ist die Materie; das unmittelbarste Wesen des Geistes daher die Immaterialität. Diese wird durch den Ausdruck „Licht" bezeichnet. Das Licht ist das leichteste, von allem stoffartigen freieste, das lauterste und reinste Element. Die letztern Merkmale führen auf das ethische Gebiet, wo der Gegensatz des Lichtes, d. h. der Wahrheit und der sittlichen Vollkommenheit (Reinheit, Heiligkeit, Güte, Liebe u. s. w.) die Finsterniß ist. „Gott ist Licht und keinerlei Finsterniß ist in ihm" 1 Joh. 1, 5 ff. ἀπείραστός ἐστιν κακῶν Jac. 1, 13. Wie nun mit der „Finsterniß" der Tod und die Unseligkeit unzertrennlich verbunden ist, so auch mit dem „Lichte" das Leben und die Seligkeit. Führt daher der Begriff des Lebens in der biblischen Anschauungsweise zu dem des Geistes und dieser zu dem des Lichtes fort, so führt dieser wieder auf den ersten zurück: sie gehören einem in sich geschlossenen Kreise des Denkens über das in sich seiende absolute Wesen an. Auch die Liebe gehört zu diesen immanenten Wesensbestimmungen Gottes; aber es liegt in ihrem Begriff das Hinausgehen über das eigene Sein und Wesen. Die Liebe ist der Trieb aus sich selbst, aus der Selbstgenügsamkeit des eigenen Wesens herauszutreten und von der eigenen Fülle an andere mitzutheilen, ja sich selbst den andern hinzugeben. Die Liebe Gottes ist sein communicativum sui. Sie hat den Character der Absolutheit; erstens in sofern, als sie schlechthin uneigennützig ist, nur die Glückseligkeit der Geschöpfe, nicht ihre eigene sucht; zweitens in sofern, als sie nur durch sich

allein getrieben, nicht durch die vorhergehende Liebe der Welt oder des Menschen erweckt wird 1 Joh. 4, 10. 19. Daher ist auch die göttliche Liebe mit keiner andern als der der Eltern zu ihren Kindern zu vergleichen, mit dieser aber ist sie verglichen, wenn Gott der Vater der Menschen genannt wird. Als den höchsten Beweis dieser väterlichen Liebe Gottes zu uns stellt die Schrift die Sendung des eigenen ewigen Sohnes zum Zweck unserer Erlösung dar Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 10. 14. vgl. 3, 1. Röm. 5, 8.

Hinter dieser Darstellung bleibt das A. T. weit zurück. Wenn man aber noch neuerlich wieder gesagt hat, die Idee der göttlichen Liebe fehle ihm so gut wie ganz, sie sei gleichsam verschlungen von der göttlichen Allmacht und Gerechtigkeit [1]), so ist dies nicht blos eine Uebertreibung des vorherrschenden Characters der a. t. Gottesidee, sondern auch ein gänzliches Uebersehen derjenigen Seite derselben, nach welcher das A. T. mit dem N. auf einer Linie steht. Wer die Psalmen gelesen hat, weiß wie hoch die Güte und Gnade, die Liebe und das Erbarmen Gottes gerühmt sind. Aber auch gleich von Anfang an ist die Erwählung des Volkes Israel und das Bündniß, das Gott mit ihm geschlossen, auf seine Liebe und Gnade zurückgeführt 5 Mos. 7, 8. 3 Könige 10, 9. vgl. 5 Mos. 32, 6. Jes. 63, 16. Jerem. 3, 19. Psm. 102, 13.

---

§. 20. Die Eigenschaften Gottes.

Die Eigenschaften, welche die Schrift Gott beilegt, schließen sich an die beiden Seiten des von ihr aufgestellten Begriffs von Gott an. Gott ist zunächst gefaßt als das absolute Sein im Gegensatz gegen das beschränkte endliche Sein. Hier werden nun die absoluten Eigenschaften im Einzelnen meistens durch

1) Bekanntlich eine gnostische Irrlehre; gegen sie ist nachzulesen Origenes de princip. lib. II. c. 5.

dichterische Beschreibungen Gottes als des über Zeit, Raum, Zahl und Maaß erhabenen Wesens anschaulich gemacht. Im Gegensatz der weltlichen Existenzen als zeitlicher ist Gott ewig: der erste und der letzte, Jes. 44, 6. Apoc. 1, 8. von Geschlecht zu Geschlecht dauern seine Jahre, sie nehmen kein Ende, Ps. 101, 25. 28. „Ehe die Berge wurden und gebildet ward die Erde und ihr Umkreis, bist Du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit," Ps. 89, 2. vergl. V. 4. Gott wird auch geradezu der Ewige genannt 1 Mos. 21, 33. — Im Gegensatze gegen die räumliche Beschränktheit derselben Dinge ist Gott unermeßlich und überall gegenwärtig. Er ist „im Himmel oben und auf der Erde unten" 5 Mos. 4, 39. „Er ist höher als der Himmel, tiefer als die Hölle; sein Maaß ist länger als die Erde und breiter als das Meer" Job 11, 8. 9. „Himmel und Erde können ihn nicht fassen, um wie viel weniger dies Haus, das ich ihm erbaut?" 3 Kön. 8, 27. „Kann Jemand sich verbergen im Verborgenen, daß ich ihn nicht sähe? Erfülle ich nicht Himmel und Erde?" Jerem. 23, 24. vergl. Jes. 16, 1. 2. „Wo soll ich hingehen vor deinem Geiste? und wohin fliehen vor deinem Angesichte? Stieg ich gen Himmel, so wärest du dort; lagerte ich im Scheol, wärest du da; nähm ich mir Flügel des Morgenroths, wohnte ich am äußersten Meere, dort auch würde deine Hand mich leiten und mich fassen deine Rechte," Ps. 138, 7—10. „Wie groß ist das Haus Gottes, wie unermeßlich der Ort seines Besitzthums? Groß und endlos, hoch und ohne Grenze!" Baruch 3, 24. 25. Diese Aussprüche fallen nicht zusammen mit jenen, welche Gottes Allwissenheit und Allwirksamkeit preisen; sie drücken die Allgegenwärtigkeit des Wesens Gottes aus. Dieser Gedanke tritt noch stärker hervor, wenn der Siracide sagt: wie viel wir auch reden mögen, wir erreichen's doch nicht; mit einem Wort: τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός Sir. 43, 27.; oder wenn es im N. T. heißt: ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν. Apg. 17, 28. vergl. Röm. 11, 36. Eph. 4, 6. Aber diese Allgegenwärtigkeit des göttlichen Wesens ist keine unmittelbare Immanenz desselben in der Welt, sondern nur eine mittelbare, durch

seine Allwirksamkeit vermittelte. In seinen Wirksamkeiten und Werken kommt sein Wesen zur Erscheinung. — Im Gegensatze der veränderlichen, vergänglichen Dinge der Welt ist Gott unveränderlich, unvergänglich ꝛc. 4 Mos. 23, 19. Mal. 3, 6. Jac. 1, 17. „Die Werke deiner Hände vergehen, du aber bleibest; sie alle veralten wie ein Kleid, und wie ein Gewand veränderst du sie und sie werden verändert: du aber bleibst derselbe und deine Jahre nehmen kein Ende" Psm. 101, 27. 28. Noch bestimmter hebt das Buch der Weisheit den Gedanken hervor, daß Gott (die Weisheit Gottes) während er alles macht, jetzt dies, jetzt ein anderes, in sich selbst keine Veränderung erfährt, und während er alles erneuert, unverändert derselbe bleibt, Weish. 7, 27. Die Eigenschaft der Unveränderlichkeit wird indessen weniger für sich allein als in Verbindung mit andern, z. B. der Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit ꝛc. geschildert. Namentlich sind die Gedanken und der Wille Gottes als sich stets gleichbleibend bezeichnet Jes. 46, 10. 1 König 15, 29.

Von dem Begriffe Gottes als des Schöpfers, Leiters und Herrn aller Dinge, geht die zweite Classe von Eigenschaften aus, die wir die relativen nennen können, insofern sie lauter Verhältnisse Gottes zur Welt ausdrücken. Wollten wir alle namhaft machen, und mit den Stellen belegen, in denen die Schrift sie erwähnt, so würden wir ein sehr reichhaltiges Verzeichniß aufstellen müssen[1]). Unser Zweck fordert uns zu dem entgegengesetzten Verfahren auf: wir haben sie auf ihre Quellpuncte und Grundbegriffe zurückzuführen und darnach zu classificiren. Der biblischen Betrachtung und Beschreibung Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt ist die Analogie des menschlichen Wesens zu Grunde gelegt; insofern lassen sich alle unter die Begriffe des Geistes, des Willens und der Macht Gottes subsumiren. In der Schrift selbst, besonders im A. T. finden wir sämmtliche göttliche Thätigkeiten nach Außen auf den Geist und das Wort Gottes zurückgeführt. Das Wort nämlich ist einerseits der aus dem Geiste herausgetretene, äußerlich gewordene Gedanke, andererseits der sich nach außen thatsächlich vollziehende Wille Gottes. Schon hierin liegt, daß Geist und Wille nicht getrennt, sondern zusammen genommen werden. Diese Zusammenfassung zeigt sich aber auch im Einzelnen als ein durch die ganze heil. Schrift sich hindurchziehender Grundgedanke derselben.

1) Das vollständige Material findet man in den biblischen Concordanzen.

Das Wort Gottes ist es, durch welches alle Dinge ins Dasein gerufen und darin erhalten werden 1 Mos. 1, 3. 6. 9. Psm. 32, 9. Hebr. 11, 3; der Geist Gottes aber schwebt über dem Chaos, dasselbe befruchtend und mit der Kraft der Sonderung, der Entwicklung und Belebung erfüllend 1 Mos. 1, 2. Psm. 103, 30. Job 33, 4. Der Geist Gottes macht die Menschen zu Großthaten stark, verleiht ihnen Tapferkeit Richt. 6, 34. 11, 29. 13, 25. 1 Kön. 11, 6.; insbesondere ist er die Quelle zugleich der Weisheit und Einsicht, der Gottesfurcht, der Gerechtigkeit und Heiligkeit Jes. 11, 2 ff. Insofern nun Gott durch sein bloßes Wort bewirkt was er will, kommt ihm die Eigenschaft der Macht, beziehungsweise der Allmacht zu. „Gott spricht und es geschieht, er gebeut und es steht da" Psm. 32, 9. vergl. 1 Mos. 1, 3. „Wer gab dem heftigsten Gußregen den Lauf, und dem schallenden Donner den Weg, daß es regnet auf Land ohne Menschen in der Wüste, wo kein Sterblicher wohnt, um zu sättigen das Wegloſe und Wüste, und hervorzubringen grünende Kräuter? Wer ist des Regens Vater? oder wer zeugte des Thaues Tropfen? Aus wessen Leib ist gegangen das Eis? und der Frost vom Himmel, wer gebar ihn? Wie Steine werden gehärtet die Wasser, und die Fläche der Tiefe wird gefesselt. Kannst du zusammenbinden das Glanzgestirn, die Plejaden, oder kannst du lösen die Fessel des Wagens? Führst du den Morgenstern hervor zu seiner Zeit, und machst du den Abendstern heraufkommen über die Kinder der Erde" ꝛc.? Job 38, 25 ff. Dergleichen dichterische Beschreibungen der Allmacht finden sich viele im A. T., z. B. Jes. 40, 12 ff. Amos 4, 13. 9, 5. 6. Nahum 1, 3. 4. Psm. 64, 7 — 9. Aber auch die abstracten Ausdrücke fehlen nicht. „Ich weiß daß alles du vermagst, nichts

Denkbares ist dir verwehrt" Job 42, 2; — „unser Gott ist ja im Himmel, alles was er will thut er Psm. 115, 3. In Verbindung mit ihr schildern die göttliche Allwissenheit Job 38, 4 ff. 39, 1 ff. Jes. 40, 13 — 15. 27 — 29; in Verbindung mit der Allgegenwart Psm. 138. Sie ist gefaßt als ein über alles sich erstreckendes, selbst das Verborgenste durchdringendes Wissen, als ein Erforschen des menschlichen Gedankens und Herzens und seines Dichtens und Trachtens (s. ob. S. 306) Hebr. 4, 13. 1 Joh. 3, 20. Verschieden von ihr ist die Weisheit Gottes. Gott ist allein weise Röm. 16, 27., d. h. seine Weisheit ist die vollkommenste nicht nur, sondern auch schlechthin absolut. Sie ist aber nach der Schrift diejenige Eigenschaft des Geistes Gottes, vermöge welcher er bei der Schöpfung und ursprünglichen Einrichtung der Welt, wie bei ihrer Lenkung und Leitung die vollkommensten Endzwecke sich vorgesetzt und zu ihrer Verwirklichung die angemessensten und besten Mittel in Anwendung gebracht hat und fortwährend bringt. Diese vollendete Planmäßigkeit in seinem Schaffen und allem seinem Wirken, das ist seine Weisheit. „Mit Weisheit gründete Jehova die Erde, mit Einsicht richtete er den Himmel auf; durch seine Weisheit sind die Abgründe hervorgebrochen und die Wolken träufelten Thau" Sprüchw. 4, 19. 20. vergl. 8, 22 — 31. „Wie groß sind deine Werke Jehova! alle hast du sie mit Weisheit gemacht, voll ist die Erde deiner Güte! Dies Meer, groß und ausgedehnt: daselbst wimmelts ohne Zahl, Thiere klein und groß. Daselbst gehen die Schiffe; Wallfische die du gebildet, spielen darin. Sie alle warten auf dich, daß du ihnen Speise gebest zu rechter Zeit. Du gibst ihnen: sie sammeln; du thust deine Hand auf: sie sättigen sich des Guten" Psm. 103, 24 — 28. Vergl. Job 28, 23 — 27. Die erhabenste Offenbarung der unendlichen Weisheit Gottes Röm. 11, 33. liegt aber in der göttlichen Heilsökonomie: in der Erwählung des Volkes Gottes und der Führung desselben, in den Anstalten der Erlösung durch Christum und der Hinleitung Aller zu dem Einen Gott und Herrn in Einem Glauben und Einer Taufe 1 Cor. 1, 21 ff. Eph. 3, 10. Col. 2, 3. — Die Eigenschaften des göttlichen Willens, die man die moralischen nennen kann (jene die physischen oder metaphysischen), Güte und Gnade, Gerechtigkeit und Heiligkeit, Wahrhaftigkeit und Treue u. s. w. sind besonders in den Psalmen auf die mannichfaltigste Weise gepriesen: „Gütig und barmherzig ist Jehova, langmüthig und von großer Gnade; nicht für beständig hadert er, nicht für immer hegt er seinen Zorn; nicht nach unsern Sünden handelt er an uns; nicht nach unsern Missethaten vergilt er uns. Wie der Himmel hoch ist über der Erde, so ist seine Barmherzigkeit groß an seinen Dienern; wie der Morgen ferne ist von dem Abend, so entfernt er von uns unsere Missethat; wie sich erbarmt der Vater über seine Kinder, also erbarmt sich Gott über seine Diener; denn er kennt unser Gebilde, er gedenkt, daß wir Staub sind u. s. w." Psm. 102, 8 — 15. „Gerecht ist Gott in allen seinen Wegen und heilig in allen seinen Werken," Psm. 144, 17.

Vorzugsweise aber im N. T. hat man die moralischen Eigenschaften Gottes aufzusuchen. Das moralische Verhältniß Gottes zu den Menschen tritt hier ganz in den Vordergrund. Der Wille Gottes ist, wie im A. T., als das höchste Gesetz für den menschlichen Willen hingestellt Matth. 5, 48. Dieser Wille ist aber als der des allein oder des absolut Guten Matth. 19, 17. vgl. Marc. 10, 18. Luc. 18, 19. heilig, und die Heiligkeit Gottes daher das Musterbild für unsern Lebenswandel 1 Petr. 1, 15. 16. und das Urbild, nach welchem die verlorene Gottähnlichkeit in uns erneuert wird in Christo Eph. 4, 24. vgl. 1 Thess. 4, 3. 7. Die Gerechtigkeit Gottes ist dargestellt einerseits als richterliche, vergeltende Hebr. 12, 23. Röm. 2, 5 — 10. 3, 6. 2 Thess. 1, 5. 1 Petr. 1, 17., andrerseits als rechtfertigende oder gerechtmachende Thätigkeit Gottes (δικαίωσις) Röm. 1, 17. 3, 21 ff. vgl. 4, 25. 5, 18. Jac. 4, 12., und heißt als solche Gnade, Erbarmen im Gegensatze des Zornes Gottes, den er als der Heilige gegen alles Unlautere und Böse hegt Röm. 1, 18. 2, 5. 2 Thess. 1, 6 ff. Hebr. 10, 31. 12, 21. In Bezug auf seine Verheißungen wird Gott als treu und wahrhaftig bezeichnet

Röm. 3, 3. 4. Tit. 1, 2. 2 Cor. 1, 18. 2 Tim. 2, 13. Hbr. 10, 23. Am häufigsten aber werden die Eigenschaften der Güte und Gnade, der Geduld und Langmuth Röm. 2, 4. 2 Petr. 3, 9. der Menschenfreundlichkeit und der Barmherzigkeit Tit. 3, 4. 2 Cor. 1, 3. 1 Petr. 1, 3. u. a. St. hervorgehoben.

Zweites Kapitel.

Die Lehre der Kirche und ihre Erörterung durch die Kirchenväter.

§. 21. Es ist dem Menschen von Natur die Idee Gottes eingepflanzt und ein unmittelbares Wissen von ihm eigen; es läßt sich aber auch auf dem Wege der nachdenkenden Betrachtung der Welt auf das Dasein Gottes schließen und das unmittelbare Wissen von ihm nicht nur expliciren, sondern auch die Wahrheit desselben gegen den Zweifel beweisen.

Die allgemein kirchlichen Documente geben über diesen, wie über fast alle Puncte der natürlichen Gotteslehre keinen näheren Aufschluß, wie ein Blick in die alten Glaubensregeln und Bekenntnisse zeigt (Einl. §. 13. S. 155 ff.); wohl aber finden wir bei den Kirchenvätern, was dem Bewußtsein und Bekenntnisse der Kirche hierin gemäß ist, weitläufig auseinandergesetzt und eingänglich erörtert.

Eine natürliche Gotteserkenntniß scheinen die Väter zu läugnen, wenn sie mit Berufung auf Matth. 11, 27. Joh. 1, 18 u. a. St. behaupten, daß wir Gott nur durch Gott, nur aus seiner Offenbarung zu erkennen vermögen [1]). Dieser Schein

1) Irenaeus advers. haeres. lib. IV. c. 6. n. 4: Edocuit autem Dominus, quoniam Deum scire nemo potest nisi Deo docente, h. e.

verschwindet aber sogleich, wenn wir auf den Zusammenhang ihrer Rede und die bestimmten Beziehungen derselben näher eingehen. Einerseits nämlich sprechen sie nicht von der Gotteserkenntniß überhaupt, sondern von jener reinern, tiefern und umfassendern Wahrheit, die uns in der außerordentlichen Offenbarung des göttlichen Logos zu Theil geworden ist; andrerseits nehmen sie die Offenbarung Gottes oder seines Logos im weitern Sinne und verstehen darunter auch die natürliche Offenbarung Gottes in der Welt, insbesondere in der menschlichen Vernunft und im Gewissen [1]), indem sie gegen den Hochmuth der Philosophie, die durch blos reflectirendes Denken, mit Uebergehung der eigentlichen Quelle der Wahrheit in den *κοιναῖς ἐννοίαις*, das Göttliche finden und bewähren will, das unmittelbare Gegeben- und Gewißsein desselben in dem religiösen und sittlichen Bewußtsein hervorheben [2]).

Es ist der Wille Gottes, sagt Irenäus, daß er von den Menschen erkannt werde. Zu diesem Ende hat der Vater den Sohn geoffenbart, damit er durch diesen Allen offenbar würde. Der Vater hat sich Allen offenbart, Allen hat er sein Wort sichtbar gemacht; und wiederum hat das Wort Allen den Vater und Sohn gezeigt, da es von Allen gesehen wird. Durch die Schöpfung

sine Deo non cognosci Deum. Origenes contr. Cels. lib. VII. 42: *Ἡμεῖς δὲ ἀπεφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ὁπωσποτανοῦν ζητῆσαι θεὸν, καὶ εὑρεῖν αὐτὸν καθαρῶς, μὴ βοηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου.* Vgl. ibid. n. 44. Clemens Alex. strom. lib. V. p. 588 sq. (ed. Sylb.): *Λείπεται θείᾳ χάριτι, καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν.* Idem l. c. p. 582: *... μὴ εἶναι διδακτὸν πρὸς ἀνθρώπων, μηδὲ ῥητὸν τὸν θεὸν, ἀλλ' ἢ μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν· ἡ μὲν γὰρ ζήτησις ἀειδὴς καὶ ἀόρατος, ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ.*

1) Origenes contr. Cels. lib. I. n. 4. Homil. in Numer. X. (tom. II. p. 303): Quis autem scripsit legem in cordibus eorum, nisi Deus digito suo? Legem utique naturalem, quam dedit Deus humano generi et in cunctorum mentibus scripsit, unde et initia sumimus ac semina quaedam ad perscrutandam veritatem. Vergl. Comment. in ep. ad Rom. III, 6. II, 9. (tom. IV. p. 509. 486). Homil. in Genes. XIV, 2 (tom. II. p. 106).

2) Origenes contr. Cels. I, 5. VII, 44.

nämlich (die durch das Wort Gottes geschehen), fährt Irenäus fort, offenbart das Wort den Schöpfer Gott, und durch die Welt den Werkmeister derselben, und durch das (vernünftige) Gebilde den Künstler der es gebildet, und durch den Sohn den Vater, der ihn gezeugt. Aber auch durch das Gesetz und die Propheten hat das Wort sich selbst und den Vater verkündigt u. s. w. [1]). Celsus, bemerkt Origenes, verweist uns an die Dichter, die, wie er sagt, vom göttlichen Geiste angeweht sind, an die Weisen und Philosophen. Hätte er sie mit Namen genannt, so wäre es unseres Amtes gewesen, zu zeigen, er weise uns an blinde Führer, um uns in Irrthum zu verstricken; oder wenn sie auch nicht ganz blind sind, daß sie wenigstens in vielen Lehren von der Wahrheit abweichen [2]). Ohne zu bestreiten, daß auch bei den Heiden Wahres in Bezug auf die Erkenntniß des höchsten Wesens gefunden werde, vielmehr die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntniß voraussetzend, will Origenes nur zeigen, daß das Wissen der Heiden weit hinter dem durch die göttliche Offenbarung uns dargebotenen zurückbleibe, und daß der sich selbst überlassene Mensch keine reine Gotteserkenntniß sich verschaffen könne [3]). Er will ferner, indem er willig zugibt, daß die Philosophen von Gott und den göttlichen Dingen vielfach erhabene Einsichten sich verschafft, nur darauf hinweisen, wie sie dessen ungeachtet nicht darnach gelebt, sondern in eiteln Gedanken sich verloren und dem Götzendienste mit allen seinen Lastern gehuldigt haben [4]) Röm. 1, 21. — Auch Clemens läugnet nicht, daß wir auf dem Wege der natürlichen Erkenntniß zu Gott gelangen können; aber er behauptet sie mit gewissen Einschränkungen, die wir näher bezeichnen müssen. Fürs erste führt sie uns, weil ihr keine reine Anschauung Gottes zur Seite steht, weil sie ἀειδὴς καὶ ἀόρατος ist, nicht zur Einsicht dessen,

1) Irenaeus l. c. n. 4—6.
2) Origenes l. c. n. 41.
3) Origenes l. c. n. 41. 42. 44.
4) Origenes l. c. n. 46. 47.

was Gott ist, sondern nur zu dem, was er nicht ist [1]); sie liefert uns keinen Begriff, der nicht Bestimmungen enthielte, die dem Absoluten unangemessen sind [2]). Erheben wir uns aber dennoch über das Unangemessene, was in den positiven Begriffen von Gott liegt, so geschieht es zweitens durch einen Sprung, zu dem uns nicht unser Wissen, sondern unser Glaube die Berechtigung und Kraft gibt. „Möge nun der Vater den Menschen zu sich hinauf ziehen und ihm zur Erkenntniß seiner seligen und unvergänglichen Natur verhelfen, oder der Mensch selbst durch das ihm einwohnende αὐτεξούσιον (d. i. hier die practische Vernunft) zur Erkenntniß des absoluten Gutes gelangen: immer ist es ein Ueberspringen der Gränzen, und nicht ohne eine ausge-

1) Clemens Alex. strom. lib. V. p. 582: τῇ νοήσει τῇ παντοκράτορος ἀμηγέπη προσάγομεν, ἂχ ὅ ἐστιν, ὅ δὲ μὴ ἐστι γνωρίσαντες. Clement. Recognit. lib. VI. n. 6: Sed illum (Deum), inquit, cognoscere non potuimus, istos (parentes) autem et novimus et in affectu habemus. Esto, non potueris cognoscere quid sit Deus, quid tamen non sit Deus, perfacile scire potuisti. Nam quo modo latere potuit hominem, quod lignum aut lapis aut aes, vel alia hujusmodi materia, Deus non sit? Quod si in his, quae facile deprehendere potuistis, animum ad discutiendum noluistis intendere, certum est, quia in agnitione Dei impediti estis, non impossibilitatis, sed ignaviae vitio. Athanasius epist. ad monachos n. 2 opp. ed. Benedict. tom. I. 1: καὶ γὰρ εἰ μὴ δυνατὸν καταλαβέσθαι τί ἐστι θεὸς, ἀλλὰ δυνατὸν εἰπεῖν, τί οὐκ ἔστιν. οἴδαμεν δὲ ὅτι οὐχ ὡς ἄνθρωπός ἐστι, καὶ ὅτι οὐδὲν τῶν γεννητῶν θέμις ἐπινοεῖν. Bemerkenswerth ist die Art, wie Athanasius diesen Satz einleitet. Wiewohl, sagt er, wir jetzt wegen der Schwäche unseres Fleisches weit entfernt sind von der vollkommenen Erkenntniß der Wahrheit, so vermögen wir doch, wie die Schrift sagt (Eccles. 7, 26), die Thorheit der Unfrommen zu erkennen, von der, wer sie eingesehen hat, sagen muß, daß sie bitterer als der Tod selbst ist. Dies erkennend und im Stande es zu erreichen, habe ich geschrieben, wohl wissend, daß die Widerlegung der Unfrömmigkeit den Gläubigen zur Frömmigkeit genügt.

2) Zwar kommen auch in der Schrift solche Aussagen über Gott vor, die ihm Beschränkungen beilegen, welche sich mit dem reinen Gottesgedanken nicht vertragen, aber solche Bestimmungen sind nicht eigentlich zu nehmen, sondern in einem höheren uneigentlichen Sinne, den der Schriftforscher aufzusuchen hat. Clem. Alex. l. c. p. 587 sq.

zeichnete Gnade wird die Seele erhoben zu dem was über ihr ist, indem sie alles Schwere (Fleischliche, Sinnliche, Irdische) ablegt und dahin zurückgibt, woher es stammt [1])." Gibt es nach Clemens deßhalb kein demonstratives Wissen von Gott, weil dies ein Zurückführen des Gesuchten auf seine Ursache, auf ein Früheres wäre, dem ungezeugten Wesen aber nichts vorhergeht als Princip [2]); so „bleibt nichts andres übrig, als durch göttliche Gnade und durch den göttlichen Logos Gott zu erkennen [3])," — nämlich durch williges Hören auf ihn, und unweigerliches Annehmen seiner Offenbarung, durch Glauben. Diese *πρόληψις ἐκούσιος*, diese *συγκατάθεσις θεοσεβείας* ist ihm theils eine Gnade Gottes, theils ein freier Gehorsam der Seele gegen den ihr einwohnenden und äußerlich zu ihr sprechenden Logos [4]), und

1) Clemens Alex. stromat. lib. V. p. 588: *Εἰτ' ἂν ὁ πατὴρ αὐτὸς ἕλκει πρὸς αὑτὸν πάντα τὸν καθαρῶς βεβιωκότα, καὶ εἰς ἔννοιαν τῆς μακαρίας καὶ ἀφθάρτου φύσεως κεχωρηκότα· εἴτε τὸ ἐν ἡμῖν αὐτεξούσιον εἰς γνῶσιν ἀφικόμενον τἀγαθοῦ, σκιρτᾷ τε καὶ πηδᾷ ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα, ἣ φασιν οἱ γυμνασταί· πλὴν οὐ χάριτος ἄνευ τῆς ἐξαιρέτου πτεροῦται τε καὶ ἀνίσταται καὶ ἄνω τῶν ὑπερκειμένων αἴρεται ἡ ψυχή, πᾶν τὸ βρίθον ἀποτιθεμένη, καὶ ἀποδιδοῦσα τῷ συγγενεῖ.*

2) Clemens Alex. l. c. p. 588: (*τὸ περὶ τᾶ θεᾶ*) *οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται· τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει.* Vgl. stromat. lib. II. p. 364.

3) S. oben Anm. 1.

4) Clemens Alex. stromat. lib. II. p. 362 sqq., wo diese Gedanken nicht sofast im Zusammenhang behandelt als von verschiedenen Seiten besprochen sind. Gegen Basilides und Valentin sich wendend, sagt er: „wir, die wir aus der Schrift wissen, daß der Mensch mit Wahlfreiheit von Gott ausgerüstet ist, stützen uns unerschütterlich auf unsern Glauben, indem wir einen willigen Geist zeigen; denn wir haben das Leben erwählt und dem Worte (Logos) Gottes geglaubt, welches die Wahrheit ist." Er nennt den Glauben, in welchem sich die Seele unmittelbar zu Gott erhebt, ausdrücklich eine Gnade: *ἡ πίστις δὲ* (im Unterschied von der *ἐπιστήμη*), *χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα τὸ ἁπλοῦν* (p. 364), und Gehorsam gegen den Logos, williges Hören auf ihn: *τὸ δὲ πείθεσθαι τῷ λόγῳ αὐτῷ ἐκείνῳ πιστεῦσαί ἐστι* (p. 365), wobei man sich der weiten Fassung des Wortes Logos erinnern muß, die den ältesten Vätern, besonders den Griechen so geläufig ist. Die höchste Wahrheit wird nicht durch tiefe und anstrengende Forschung gewonnen,

somit nicht blos etwas Uebernatürliches, sondern auch ein durch die von Natur uns einwohnende Kraft des Geistes und Willens Erreichbares. Die Doppelbedeutung des Logos, der sich Clemens fast immer bedient, macht seine Lehre, wie in andern, so auch in diesem Punkte unsicher und schwankend; denn hier gerade kommt alles auf die scharfe Distinction an des göttlichen Geistes in uns von dem Geiste Gottes, der in den Propheten geredet, und von Gott, der in den letzten Zeiten durch seinen Sohn zu uns gesprochen. Handelt es sich aber nur darum, überhaupt zu wissen, ob Clemens der menschlichen Vernunft die natürliche Fähigkeit, Gott zu erkennen, einräume; so wird man darüber nicht lange im Zweifel sein können. Der Zugang zur Wahrheit, zur Erkenntniß Gottes ist nach ihm nicht schwer; wir haben sie, wie er mit Beziehung auf 5 Mos. 30, 14 sagt, in den Händen, im Munde und Herzen. Die göttliche Kraft (der Logos), fügt er bei, hat mit unglaublicher Schnelligkeit und mit einem Wohlwollen, das keinem den Zutritt zu ihr verschließt, die Erde erleuchtet und das ganze Universum mit dem *σωτήριον σπέρμα* erfüllt [1]); den Vater und Schöpfer aller Dinge kennt jeder von Natur, ohne Unterricht und Wissenschaft [2]).

Gott ist nach Justin etwas, wovon alle Menschen von Natur, von Haus aus wissen [3]); aber keiner dringt sich selbst überlassen in dieses unerforschliche Etwas tiefer ein, sondern nur dann gelangt Jemand zu einer umfassenden und vom Irrthume freien Erkenntniß desselben, wenn er vom Geiste Gottes erleuch-

sondern *δυνάμει καὶ πίστει*, durch sittliche Energie; man überzeugt sich von ihr nicht durch zwingende Beweise, sondern durch freiwilliges Fürwahrhalten, durch Glauben, wofür sich Clemens auf Joh. 7, 17 beruft (stromat. lib. I. p. 288). Vgl. stromat. lib. V. p. 545. und Theodoret graec. affect. curat. p. 479.

1) Clemens Alex. cohort. ad gent. 6. p. 68.

2) Clemens Alex. stromat. lib. V. p. 612: *τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων.*

3) Justinus apolog. II. c. 6: *Τὸ θεὸς προσαγόρευμα . . . πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.*

tet und von seinem Logos belebt ist [1]). Damit kann nicht gesagt sein, daß dem natürlichen Menschen nur die abstracte Erkenntniß des Daseins Gottes verliehen sei [2]); denn in der Erkenntniß der Einheit Gottes, die Justin ihm gleichfalls zuschreibt [3]), ist jener abstracte Inhalt schon überschritten: sondern wie Justin in Bezug auf diese Erkenntniß lehrt, daß der in die Sünde verstrickte, in die Macht der bösen Geister verfallene Mensch sie mit dem Irrwahn des Polytheismus vertauscht habe, so muß nach ihm auch in Ansehung der erstern angenommen werden, daß in dem Maaß, als die Sinnlichkeit im Menschen die Oberhand über die Vernunft gewinnt und die Sünde das herrschende Prinzip seines Lebens wird, die angeborne Gottesidee auf ihren tiefsten Stand herabgedrückt werde, und in dem Glauben an mehrere Götter nur die letzten Reste derselben noch erhalten seien. Wie nun aber Justin nicht alle Menschen vor Christus in dieser unseligsten Lage erblickt, wo die Vernunft ganz erloschen und die sittliche Kraft völlig ertödtet ist, sondern in beiden Beziehungen einen großen Unterschied unter ihnen anerkennt; so ist nach ihm auch die natürliche Gotteserkenntniß nicht in allen Menschen bis zu jenem Minimum herabgesunken.

Tertullian [4]) nennt die menschliche Seele eine von Natur christliche, weil ihr das Bewußtsein Gottes unvertilgbar

1) Dialog. c. Tryph. c. 4. Apol. I. c. 46. II. c. 10. 13.

2) Wie Semisch (Justin der Märtyrer. Thl. 2. S. 12 u. 249) anzunehmen scheint.

3) Justinus Cohort. ad Gr. c. 36: *δυνατὸν μανθάνειν ὑμᾶς ἕνα καὶ μόνον εἶναι θεὸν, ὃ πρῶτόν ἐστι τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας γνώρισμα.*

4) Apolog. c. 17: Et haec est summa delicti, nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Vultis ex operibus ipsius eum recognoscere? Vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus, quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis Diis exancillata, cum tamen resipiscit ... Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri: Deus magnus, Deus bonus, et, quod Deus dedit, Deus videt, et, Deo commendo, et, Deus mihi reddet. O testimonium animae naturaliter christianae! Denique pronuntians haec, non ad Capitolium, sed ad Deum respicit: novit enim sedem Dei vivi, ab illo et inde descendit. De poenitent. c. 5: Deum in aperto constitutum, vel ex ipsis coelestibus bonis comprehensibilem, ignorari non licet. Vgl. de testim. anim. c. 1. 2. Cyprianus de vanitat. idol. c. 5: Nam et vulgus in multis Deum naturaliter confitetur, quum mens et anima sui auctoris et principis admonetur. Dici frequenter audimus: o Deus, et, Deus videt, et, Deo commendo, et, Deus mihi reddet, et, quod vult Deus, et, si Deus dederit. Atque haec est summa delicti, nolle agnoscere, quem ignorare non possis.

eingepflanzt ist, und Arnobius glaubt sogar behaupten zu dürfen, daß der Mensch mit dem Begriff Gottes in diese Welt eintrete [1]). Hat gleichwohl die Masse der Menschen den wahren Gott nicht erkannt, sondern nichtigen Götzen sich zugewandt; so ist diese Verblendung die Schuld des Menschen, die höchste Schuld, wie Tertullian sagt, — eine Folge ihres sittlichen Verfalls. Gegen Marcion weist Tertullian die Ansicht zurück, als ob die Erkenntniß des wahren (Einen) Gottes, wenn sie sich vor Christus irgendwo findet, von Moses und dem jüdischen Volke herzuleiten sey: „Die menschliche Seele ist älter als Moses und die Propheten; das Gottesbewußtsein ist eine Gabe der Seele von vorneherein, ohne Unterschied der Individualität und Nationalität [2])." Nichts desto weniger dringt auch er darauf, daß die wahre Erkenntniß Gottes, nachdem der menschliche Geist einmal durch die Sünde so sehr verdunkelt worden, nicht von Men-

1) Contr. gent. lib. I. c. 33: Quisquamne est hominum, qui non cum principis notione diem nativitatis intraverit? cui non sit ingenitum, non affixum, imo ipsis paene in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse Regem ac Dominum cunctorum, quaecunque sunt, moderatorem. Auf der andern Seite finden wir aber auch Aeußerungen, wie die des Arnobius (disp. adv. gent. c. 10): Non est mirum, si ignoraris: majoris est admirationis, si sciaris, welche sich jedoch auf die Unbegreiflichkeit Gottes beziehen.

2) Tertullianus adv. Marc. lib. I. c. 10. Vide an noverint, quem omnia posse testantur; nec hoc ullis Moysis libris debent. Ante enim anima, quam prophetia; animae enim a primordio conscientia Dei dos est. Eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. Judaeorum enim Deum, dicunt animae Deum.

schen zu erlernen, und die vollkommenste Erkenntniß desselben überall nur aus der Offenbarung zu schöpfen sei [1]). Hatten Marcion und die meisten alten Häretiker ferner behauptet, der wahre Gott, nämlich der Vater Jesu Christi, sei vor dessen Menschwerdung gänzlich unbekannt gewesen; so tritt dieser Meinung Irenäus entgegen und führt dafür einen Beweis, den man vielleicht wenig stichhaltig findet, der aber genauer betrachtet doch ganz enscheidend ist. Wenn vor Christus einige das Heil erlangten und aus den Fallstricken der bösen Geister und Dämonen befreit wurden, so geschah dies auf Anrufung des wahren Gottes, den sie daher auch kennen mußten [2]). Noch entschiedener spricht sich Irenäus gegen die aus dem Dualismus der alten Gnosis, der Trennung Gottes von der Welt entsprungene Meinung aus, daß selbst die demiurgischen Engel den höchsten Gott nicht erkannt hätten. Wie sollten sie, sagt er, von ihm nichts gewußt haben, da sie doch in dem Seinigen, seine Geschöpfe waren und von ihm umfaßt wurden. Unsichtbar konnte er ihnen wohl sein vermöge seiner Erhabenheit über die Welt, unbekannt aber nicht wegen seiner Weltregierung [3]). Denn wiewohl sie

1) Tertullianus adv. Marc. lib. II. c. 16 Deum nos a Prophetis et Christo, non a Philosophis nec ab Epicuro erudimur. Nach Irenäus haben die Patriarchen die Kenntniß des einen wahren Gottes von dem ersten Menschen durch Ueberlieferung, die spätern haben sie von den Propheten, die über die ganze Erde verbreitete christliche Kirche aber von Christus durch die Apostel empfangen, während die außerhalb des Kreises der unmittelbaren göttlichen Offenbarung stehenden Heiden sie aus der Betrachtung der Welt geschöpft haben oder doch schöpfen konnten; contr. haeres. lib. II. c. 9. n. 1. Vgl. oben S. 316. Not. 1.

2) Irenaeus contr. haeres. lib. II. c. 6. n. 2: (Altissimi et Omnipotentis) invocatione etiam ante adventum Domini nostri salvabantur homines et a spiritibus nequissimis et a daemoniis universis et ab apostasia universa (von allen Apostaten, wie Irenäus die gefallenen Geister zuweilen nennt, vgl. Maßuet zu d. St.)

3) Irenaeus contr. haeres. lib. II. c. 6. n. 1: Invisibilis quidem poterat eis esse, propter eminentiam; ignotus autem nequaquam, propter providentiam. Vgl. Tertullian. adv. Marc. lib. I. c. 9 – 11.

vermöge der Absteigung (per descensionem) weit von ihm entfernt sein mochten, wie sie sich ausdrücken, so mußten sie ihn doch, dessen Herrschaft über alle sich erstreckt, als ihren Herrn erkennen und eben das wissen, daß der, welcher sie geschaffen, aller Herr ist. Denn das unsichtbare Wesen Gottes durchdringt alles und gewährt allen eine Anschauung und ein Gefühl von seiner höchsten Erhabenheit [1]). Obgleich daher Niemand den Vater kennt als der Sohn und wem ihn der Sohn offenbaren will; so erkennen doch alle durch ihre blose Vernunft, daß ein Gott ist, der Herr von allem [2]).

Behaupten die Väter eine uns angeborne Gotteserkenntniß, ein unmittelbares Wissen von Gott; so lehren sie weiter, daß wir ihn auch aus der Betrachtung der Welt zu erkennen vermögen. Daß ein Gott ist, sagt zusammenfassend Johann von Damask [3]), ist Allen von Natur eingepflanzt; aber auch die Welt, ihr Zusammenhang und ihre Regierung lassen uns die Herrlichkeit der göttlichen Natur erkennen, so wie Gott selbst anfänglich durch das Gesetz und die Propheten, zuletzt aber durch seinen eingebornen Sohn sich uns geoffenbart hat, so weit wir dafür empfänglich waren.

Gleichwie die menschliche Seele nicht gesehen, aber aus der

1) So glauben wir die Stelle übersetzen zu dürfen: Invisibile enim ejus quum sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilitatem omnibus praestat potentissimae et omnipotentis eminentiae l. c.

2) L. c.: tamen hoc ipsum omnia (Irenäus schließt in einem gewissen Sinne auch die muta animalia nicht aus, vgl. l. c. n. 2 u. 3; ebenso Clem. Alex. stromat. lib. V. p. 612.) cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet eis, quoniam est unus Deus, omnium Dominus. — Wie die Väter dem andern Extrem, der von Aëtius und Eunomius behaupteten vollkommenen und adäquaten Erkenntniß Gottes nicht weniger widersprechen als dem der vollkommenen Unerkennbarkeit desselben, werden wir etwas später darstellen.

3) De orthod. fid. lib. I. c. 1. *Πασὶ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. καὶ αὐτὴ δὲ ἡ κτίσις, καὶ ἡ ταύτης συνοχή τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως. καὶ διὰ νόμου δὲ καὶ προφητῶν πρότερον, ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ . . ., κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν τὴν ἑαυτοῦ ἐφανέρωσε γνῶσιν.*

Bewegung des Körpers erkannt wird, so kann auch Gott mit menschlichen Augen nicht gesehen, wohl aber aus seinen Werken und seiner Providenz erkannt werden [1]), und zwar mit derselben Zuverlässigkeit, mit welcher wir sonst von den Wirkungen auf die Ursachen schließen. Wenn Jemand, bemerkt Theophilus [2]), ein ausgerüstetes Schiff auf dem Meere daher kommen und dem Ufer zusteuern sieht; so wird er ohne Zweifel denken, es sei ein Steuermann auf demselben, von dem es geleitet wird. So muß man auch annehmen, Gott sei der Lenker von Allem, wenn er gleich mit dem sinnlichen Auge nicht gesehen wird, weil er unfaßbar (ἀχώρητος) [3]) ist. So wird ja auch ein irdischer König als daseiend geglaubt, wiewohl er nicht von Allen gesehen, sondern nur aus seinen Gesetzen und Verordnungen u. s. w. erkannt wird — τὸν δὲ θεὸν οὐ βούλει σὺ νοεῖσθαι διὰ ἔργων καὶ δυνάμεων; [4]) Von der Existenz solcher Personen, wie die angeführten, kann man sich freilich auch durch den Augenschein überzeugen und braucht sich nicht allein auf den Schluß von ihren Werken auf sie selbst zu verlassen. Allein, wie vieles nehmen wir nicht als wirklich an, wovon wir uns durch das Auge nicht überzeugen können [5])?

1) Theophilus ad Autol. lib. I. c. 5. Den ähnlichen Gedanken des Xenophon citirt Clemens Alex. cohort. ad gent. 46 und Cyrillus Alex. contra Jul. lib. I. p. 32. Clemens vermuthet, Xenophon habe ihn aus der Sybille geschöpft, deren Wort er gleichfalls mittheilt; s. Maranus z. d. St. des Theophilus. Vgl. Athanasius, Orat. contra gent. c. 34.

2) Ad Autolic. lib. I. c. 5.

3) Vgl. Theophilus ad Autol. lib. II. c. 22. Einen weitern Grund gibt Tatian an; Gott ist nach ihm (orat. contra graec. c. 4) unsichtbar und unantastbar (ἀναφής), weil er der Vater alles Sichtbaren und Unsichtbaren ist.

4) Desselben Beispiels bedient sich Irenäus (lib. II. c. 6. n. 2). S. Maranus zu der Stelle des Theophilus.

5) Minutius Felix Octav. c. 32: Nec mireris, si Deum non vides. Vento et flatibus omnia impelluntur, vibrantur, agitantur; et sub oculis tamen non venit ventus et flatus. Basilius opp. (ed. Garnier) Tom. II. homil. in illud, attende tibi ipsi n. 7: Ἀόρατον εἶναι τὸν θεὸν πίστευε, τὴν σεαυτοῦ ψυχὴν ἐννοήσας, ἐπειδὴ καὶ

Unsere Seele z. B. sehen wir nicht, sollten wir deßhalb an ihrer Existenz zweifeln [1])?

Die heil. Schrift scheint zwar zu lehren, Moses habe Gott gesehen, aber dieß ist nicht von einem sinnlichen, sondern von einem geistigen Sehen zu verstehen, bemerkt Origenes gegen die Gnostiker, welche zur Begründung der Verschiedenheit des alttestamentlichen von dem neutestamentlichen Gotte behaupteten, jener sei sichtbar und von Moses gesehen worden, dieser dagegen nach Joh. 1, 18 unsichtbar [2]). Die Stelle 2 Mos. 33, 23., auf

αὐτὴ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ἀληπτός ἐστιν. Die Seele ist, fährt Basilius fort, weder durch eine Farbe, noch durch eine Figur, noch durch irgend ein körperliches Merkmal ausgezeichnet, sondern wird allein aus ihren Wirksamkeiten erkannt. Suche daher in Bezug auf Gott nicht nach einer durch das sinnliche Auge vermittelten Erkenntniß, sondern halte dich gläubig an deinen Geist und verschaffe dir eine geistige Erkenntniß von ihm.

1) M. Felix l. c.: Deum oculis carnalibus vis videre, cum ipsam animam tuam, qua vivificaris et loqueris, nec aspicere possis, nec tenere. Sarkastisch führt diesen Gedanken Augustin aus in Psalm. 73. n. 25. Non video, inquit; quid crediturus sum? Anima enim tua videtur, ut opinor! Stulte! corpus tuum videtur; animam tuam quis videt? Cum ergo corpus tuum solum videatur, quare non sepeliris? Miratur quia dixi, si corpus tantum videtur, quare non sepeliris? Et respondet, sapit enim ad hoc, Quia vivo. Unde scio quia vivis, cujus animam non video? unde scio? Respondebis: Quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte! ex operibus corporis agnosco viventem; ex operibus creaturae non potes agnoscere Creatorem!

2) Origenes hält den Gnostikern die andere Schriftstelle entgegen, Joh. 14, 9: „wer mich siehet, sieht den Vater", und fährt dann fort, de princip. lib. II. c. 4. n. 3. quod utique vos vehementer angustat, a nobis vero rectius non pro videndo, sed pro intelligendo sentitur. Qui enim intellexerit filium, intelliget et patrem. Hoc ergo modo Moyses etiam Deum vidisse putandus est, non carnalibus oculis eum intuens, sed visu cordis ac sensu mentis intelligens, et hoc ex parte aliqua. Vgl. ibid. lib. I. c. 1. n. 8. Tom. XX. in Joann. n. 7. Theodoretus de provid. serm. 10. p. 439. Minutius Felix Octav. c. 32: At enim quem colimus Deum, nec ostendimus, nec videmus. Imo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. Und warum können wir ihn nicht sehen? In sole adeo, antwortet Minucius (l. c.),

die man sich von beiden Seiten, nach der Version der LXX, so gerne berief, wurde von den Gnostikern buchstäblich genommen, was Origenes als kindisch bezeichnet [1]), von den Kirchenvätern aber uneigentlich. Unter der facies Dei verstehen sie die Substanz, das göttliche Wesen in sich vor und außer der Schöpfung, unter den posteriora aber die Erscheinung Gottes in der Schöpfung und in dem geordneten Gange der Welt. Nicht jene erste und reinste, nur sich selbst, nämlich der göttlichen Trinität, bekannte Natur habe ich erblickt, bemerkt Gregor Naz., sondern die secundäre [2]), zu uns hereinscheinende, nämlich die Herrlichkeit Gottes, die sich in den von ihm geschaffenen, erhaltenen und regierten Dingen offenbart. Es ist hier ähnlich, wie in Ansehung der Sonne, der wir nicht ins Antlitz schauen können, weil ihr Licht unser Auge blendet, die wir aber aus ihren Schatten und Bildern im Wasser erkennen [3]). Die reflectirten Strahlen des göttlichen Wesens, die unser Geist ertragen und durch die er das göttliche Wesen erkennen kann, sind aber, wie

qui videndi omnibus causa est, videre non possumus; radiis acies submovetur, obtutus intuentis hebetatur, et si diutius inspicias, omnis visus exstinguitur. Quid? ipsum solis artificem, illum luminis fontem possis sustinere, cum te ab ejus fulgoribus avertas, a fulminibus abscondas? Und vor ihm Theophilus (lib. I. c. 5): *εἰ γὰρ τῷ ἡλίῳ ἐλαχίστῳ ὄντι στοιχείῳ οὐ δύναται ἄνθρωπος ἀτενίσαι, διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν θέρμην καὶ δύναμιν, πῶς οὐχὶ μᾶλλον τῇ τοῦ θεοῦ δόξῃ ἀνεκφράστῳ οὔσῃ ἄνθρωπος θνητὸς οὐ δύναται ἀντωπῆσαι.*

1) De princip. lib. II. c. 4. n. 3: Quae utique (eben jene Worte im Exod.) cum eo sunt intelligenda sacramento, quo intelligi convenit dicta divina, abjectis profecto illis et spretis anilibus fabulis, quae de anterioribus Dei ab imperitis posterioribusque finguntur.

2) Wie Gregor sagt die *γνωρίσματα ἐκείνου (θεοῦ) μετ' ἐκεῖνον.*

3) Gregorius Naz. Orat. XXVIII. n. 3. Origenes de princip. lib. I. c. 1. n. 6: Interdum oculi nostri ipsam naturam lucis, i. e. substantiam solis intueri non possunt; splendorem vero ejus, vel radios fenestris forte et quibuslibet luminum brevibus receptaculis infusos intuentes considerare possumus fomes ipse ac fons quantus sit corporei luminis.

dies Origenes [1]) ausdrücklich bemerkt, die Werke der göttlichen Weltschöpfung und Weltregierung.

Das göttliche Wesen also, so wie es an ihm selbst ist, vermögen wir nicht zu erkennen, sondern nur so, wie es sich unserm geistigen Auge in der Schöpfung reflectirt [2]). Da aber das, was wir auf diese Weise von Gott erkennen, doch nichts Anderes ist, als sein in der Welt zur Erscheinung kommendes Wesen; so ist unsre Erkenntniß nichts desto weniger eine wahre.

Dient diese apostériorische Weise Gott zu erkennen vor allem dazu, das apriorische, in dem unmittelbaren Bewußtsein unentwickelt enthaltene Wissen zu expliciren; so legten die Väter doch hierauf nicht das Hauptgewicht, sondern es war ihnen mehr darum zu thun, durch dieses mittelbare, jedem nachweisbare Wissen das unserm Geiste ursprünglich einwohnende Wissen von Gott zu vermitteln und zu bewähren. Daß man hiebei keine genau abgemessene Unterscheidung des Unmittelbaren an unserer Gotteserkenntniß von dem Mittelbaren, und weiterhin selbst nicht einmal eine genauere Absonderung der verschiedenen Arten oder Wege, die Gottesidee zu bewähren, von ihnen erwarten könne, bedarf kaum der Erinnerung.

Muß der Mensch, so argumentirt Minucius Felix [3]), in Ansehung seiner selbst sich fragen, was er sei, woher und warum er sei, ob aus den elementarischen Stoffen zusammengewachsen, oder von Gott gemacht, gebildet, beseelt; so kann er

1) Forts. der vorhergehenden Stelle: Ita ergo quasi radii quidam sunt Dei naturae, opera divinae providentiae et ars universitatis hujus, ad comparationem ipsius substantiae ac naturae.

2) Tatianus Orat. contr. Graec. c. 4: *τοῦτον (τὸν θεὸν) διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν, καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβανόμεθα.* Wenn Andere, wie z. B. Athanasius (Orat. II. contr. Arian. n. 22) lehren, daß die Erkenntniß Gottes für uns etwas Unerschwingliches sei, so verstehen sie dieß stets von der directen und adäquaten Erkenntniß des göttlichen Wesens, im Unterschied von der unvollkommenen Erkenntniß desselben aus den göttlichen Werken, wie sie sich denn auch, und so namentlich Ath. für jenen Satz auf 2 Mos. 33, 20 berufen.

3) Octav. cap. 17.

dies nicht ohne einen Einblick in das ganze Universum und ohne Hinblick auf Gott, da dies alles so innig verbunden und in einander verwoben ist, daß eine gründliche Erkenntniß des Menschlichen ohne die des Göttlichen nicht statthaben kann. Wir, denen im Unterschied von den Thieren ein aufrechter Gang, ein Aufblick zum Himmel, Sprache und Vernunft verliehen ist, wodurch wir Gott erkennen, fühlen, nachahmen: wir können und dürfen das unsern Augen und Sinnen sich aufdrängende himmlische Licht nicht ignoriren. Es wäre eine Art von Sacrilegium, das am Boden zu suchen, was man in der Höhe finden soll. Um so mehr scheinen mir die weder Verstand noch Vernunft, ja nicht einmal Augen zu haben, welche diesen ganzen Schmuck der Welt [1]) nicht durch göttliche Vernunft hervorgebracht, sondern zufällig und blindlings entstanden (frustis quibusdam temere cohaerentibus conglobatum) wissen wollen. Denn was ist so augenfällig und offenbar bei Betrachtung dessen was am Himmel oben und auf der Erde unten ist und vorgeht, als daß ein Wesen mit dem höchsten Verstande da sei, durch welches jede Creatur begeistet, bewegt, genährt und regiert wird? Betrachte nur den Himmel, wie unermeßlich weit er ausgedehnt, in welche rasche Bewegung er gesetzt, oder wie er in der Nacht mit Sternen gezeichnet, am Tage durch die Sonne erhellt ist, und du erkennst sogleich die wunderbare, göttliche Ordnung des höchsten Lenkers. Betrachte das Jahr, wie es durch den Umlauf der Sonne gemacht wird, den Monat, wie ihn der Mond herumbringt in Wachsthum und Abnahme. Und was soll ich sagen von dem

1) Wovon sie im Griechischen ihren Namen (κόσμος) hat. Origenes de princip. lib. I. c. 1. n. 6: Quia ergo mens nostra ipsum per scipsam Deum sicut est non potest intueri, ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intelligit. Tertullianus Apolog. c. 17: Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo jussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit de nihilo expressit in ornamentum majestatis suae, unde et Graeci nomen mundo *KOΣMON* accommodaverunt. Vgl. adv. Marc. lib. I. c. 13.

immer wiederkehrenden Wechsel von Tag und Nacht, damit wir unsere Kräfte jetzt durch Arbeit stählen, jetzt durch Ruhe wieder herstellen? Das Weitere in Betreff der Gestirne mag den Astrologen überlassen bleiben, daß sie theils den Gang der Schifffahrt regeln, theils die Zeit der Aussaat und Ernte bestimmen: lauter Dinge, die nicht nur zu ihrer Hervorbringung und Ordnung den höchsten Meister und die vollkommenste Vernunft erforderten, sondern auch nicht ohne den eifrigsten Vernunftgebrauch wahrgenommen, erkannt und durchschaut werden können. Oder bezeugt nicht der festgeordnete Wechsel der Zeiten und Früchte seinen Urheber und Vater? Der Frühling mit seinen Blumen und Blüthen, der Sommer mit seinen Ernten, des Herbstes angenehme Reife und die gleich nothwendige Olive des Winters: diese schöne Ordnung müßte sogleich in sich selbst zerfallen, wenn sie nicht durch die höchste Vernunft aufrecht erhalten würde u. s. f. [1]).

1) Der Rest der schönen Stelle möge in der Ursprache hier noch Platz finden: Jam providentiae quantae, ne hiems sola glacie ureret, aut sola aestas ardore torreret, autumni et veris inserere medium temperamentum, ut per vestigia sua anni revertentis occulti et innoxii transitus laberentur? Mari intende, lege litoris stringitur. Quidquid, arborum est vide, quam e terrae visceribus animatur. Aspice Oceanum, refluit reciprocis aestibus. Vide fontes, manant venis perennibus. Fluvios intuere, eunt semper exercitis lapsibus. Quid loquar apte disposita recta montium, collium flexa, porrecta camporum? Quidve animantium loquar adversus sese tutelam multiformem? alias armatas cornibus, alias dentibus septas, et fundatas ungulis, et spicatas aculeis, aut pedum celeritate liberas, aut elatione pinnarum? Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo Deum fatetur artificem, status rigidus, vultus erectus, oculi in summo, velut in specula constituti, et omnes ceteri sensus velut in arce compositi. (c. 18) Longum est ire per singula: nihil in homine membrorum est, quod non et necessitatis causa sit, et decoris: et, quod magis mirum est, eadem figura omnibus, sed quaedam unicuique lineamenta deflexa. Sic et similes universi videmur, et inter se singuli dissimiles invenimur. Quid nascendi ratio? Quid cupido generandi? Nonne a Deo data est? et ut ubera partu maturescente lactescant, et ut tener fetus ubertate lactei roris adolescat? Nec universitati solummodo Deus, sed et partibus consulit. Britannia sole deficitur, sed cir-

Besondere Beachtung verdient hier Athanasius, welcher in seiner Schrift gegen die Heiden, nachdem er im ersten Theile den polytheistischen Irrthum derselben widerlegt, im zweiten den Beweis für das Dasein des einen wahren Gottes mit aller Umständlichkeit führt.

„Wiewohl Gott, sagt er [1]), über Alles erhaben ist, so ist doch der Weg, der zu ihm führt, uns nicht ferne und fremd, sondern findet sich in uns selbst: unsere Seele [2]) meine ich und den denkenden Geist in ihr. Durch diesen allein vermögen wir

cumfluentis maris tepore recreatur. Aegypti siccitatem temperat Nilus amnis; colit Euphrates Mesopotamiam; pro imbribus pensat Indus flumen, et serere Orientem dicitur et rigare. Quod si ingressus aliquam domum, omnia exculta, disposita, ornata vidisses; utique praeesse ei crederes dominum, et illis bonis rebus multo esse meliorem: ita in hac mundi domo, cum coelum terramque perspicias, providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque, ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem.

1) Athanasius Orat. contr. gent. c. 30: *οὐδ' ὥσπερ ἐστὶν αὐτὸς ὁ θεὸς ὑπεράνω πάντων, οὕτω δὲ ἡ πρὸς τοῦτον ὁδὸς πόρρωθεν, ἢ ἔξωθεν ἡμῶν ἐστιν. . . . φημὶ δὴ τὴν ἑκάστου ψυχὴν εἶναι, καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν. δι' αὐτοῦ γὰρ μόνου δύναται θεὸς θεωρεῖσθαι καὶ νοεῖσθαι· ἐκτὸς εἰμὴ ὥσπερ τὸν θεὸν ἠρνήσαντο· οὕτω καὶ ψυχὴν ἔχειν παραιτήσονται οἱ ἀσεβεῖς, εἰκότως τοῦτο πρὸ τῶν ἄλλων λέγοντες. οὐ γὰρ ἐχόντων ἐστὶ νοῦν, ἀρνεῖσθαι τὸν τούτου ποιητὴν καὶ δημιουργὸν θεόν.*

2) Basilius opp. Tom. II. homil. in illud: attende tibi ipsi, n. 7 betrachtet, ohne auf das Moralische Rücksicht zu nehmen wie Athanasius, die Seele und den ganzen Menschen als eine Art Mikrokosmus. „Eine sorgfältige Betrachtung deiner selbst, sagt er, ist hinreichend, dich zur Erkenntniß Gottes zu führen. Du hast nicht nöthig, aus dem Bau des Universums den Werkmeister zu erforschen, sondern kannst schon in dir selbst, *οἱονεὶ μικρῷ τινι διακόσμῳ* (alii *κόσμῳ*), die erhabene Weisheit deines Schöpfers erkennen. ... Bewundere den Künstler, wie er die Potenz deiner Seele mit dem Körper verbunden hat, so daß sie, bis zu den äußersten Gliedern desselben durchdringend, die noch so weit auseinander liegenden Theile zu einer Harmonie und Gemeinschaft führt u. s. w." Dieselbe Betrachtung findet sich auch in den s. g. apostolischen Constitutionen (lib. VIII. c. 12 b. Galland. Biblioth. Tom. III p. 213): *Καὶ οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδημιούργησας, ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ ἐπυίησας, κόσμου κόσμον αὐτὸν ἀναδείξας.*

Gott zu betrachten und zu erkennen, wenn nicht vielleicht die Heiden, wie sie das Dasein Gottes läugnen, so auch ihre eigene Seele in Abrede stellen, was jedenfalls mehr für sich hätte, als jenes; denn Gott, den Schöpfer der Welt, läugnen, ist nicht Sache derer, die Vernunft besitzen." „In seiner Seele kann jeder, wenn alle Flecken der Sünde von ihr genommen sind, und das Gott Ebenbildliche allein und rein zurückbleibt, wie in einem Spiegel den Logos, das Ebenbild des Vaters, und in ihm den Vater selbst, dessen Ebenbild der Logos ist, erkennen; und wenn ihm dies nicht gelingt, so kann er die Erkenntniß Gottes aus der äußern sichtbaren Welt entnehmen, da die Schöpfung durch ihre Ordnung und Harmonie wie durch Buchstaben ihren Schöpfer und Herrn anzeigt [1])." Es ist ein Beweis der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, daß er, da sein Wesen unsichtbar und dem geschaffenen Geist geradezu unerreichbar ist, die Welt durch sein Wort also einrichtete, daß ihn der Mensch aus seinen Werken zu erkennen vermag. Denn oft wird der Meister, wenn er auch nicht gesehen wird, aus den Werken erkannt. Wie man von dem Bildhauer Phidias erzählt, daß seine Werke ihn kenntlich machen durch ihre Symmetrie und das richtige Verhältniß der Theile zu einander; so soll auch der Schöpfer der Welt aus der Ordnung derselben erkannt werden, wenn er gleich mit dem leiblichen Auge nicht gesehen wird Röm. 1, 20. Apg. 14, 14. „Denn wer sieht den Himmelskreis und den Lauf der Sonne und des Monds so wie die Stellungen und Kreisbewegungen der übrigen Gestirne, wie sie zwar verschieden und sich entgegengesetzt sind, aber bei all dieser Verschiedenheit die gleiche Ord-

1) Athanasius contr. gent. c. 34: *Ὅθεν καὶ ὅτε πάντα τὸν ἐπιχυθέντα ῥύπον τῆς ἁμαρτίας ἀφ' ἑαυτῆς ἀποτίθεται, καὶ μόνον τὸ κατ' εἰκόνα καθαρὸν φυλάττει, εἰκότως διαλαμπρυνθέντος τούτου, ὡς ἐν κατόπτρῳ θεωρεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ πατρὸς τὸν λόγον, καὶ ἐν αὐτῷ τὸν πατέρα, οὗ καὶ ἔστιν εἰκὼν ὁ σωτὴρ, λογίζεται. ἢ εἰ μὴ αὐτάρκης ἐστὶν ἡ παρὰ τῆς ψυχῆς διδασκαλία, διὰ τὰ ἐπιθολοῦντα ταύτης ἔξωθεν τὸν νοῦν, καὶ μὴ ὁρᾶν αὐτὴν τὸ κρεῖττον· ἀλλ' ἔστι πάλιν καὶ ἀπὸ τῶν φαινομένων τὴν περὶ τοῦ θεοῦ γνῶσιν καταλαβεῖν, τῆς κτίσεως ὥσπερ γράμμασι διὰ τῆς τάξεως καὶ ἁρμονίας τὸν ἑαυτῆς δεσπότην καὶ ποιητὴν σημαινούσης καὶ βοώσης.*

nung von allen zumal eingehalten wird, — und denkt nicht bei sich, daß nicht sie selber sich also in Ordnung aufstellen und erhalten, sondern ein anderer, ihr Schöpfer? Wer sieht die Sonne täglich aufgehen und den Mond bei Nacht scheinen, diesen abnehmen und voll werden nach einer unveränderlich gleichen Zahl von Tagen, und von den Gestirnen einige ihren Lauf manigfach ändern (die Planeten), andere denselben ohne Abirrung (ἁπλανῶς) beibehalten (die Fixsterne), — und kommt nicht auf den Gedanken, daß es nur der Schöpfer sein kann, der sie regiert [1])?" „Wer sieht entgegengesetzte Naturen mit einander verbunden und eine zusammenstimmende Harmonie darstellen, z. B. Warmes mit Kaltem, Trockenes mit Nassem, die ohne sich zu widerstehen ein Ding wie aus einem Stück zusammen ausmachen, und denkt nicht bei sich, es sei ein von ihnen verschiedener, der sie also verbunden hat [2])?" Alle die sich entgegengesetzten Naturen und Potenzen in der Welt würden, wenn sie nicht durch eine höhere Macht verbunden und durch die starke Hand derselben zusammengehalten wären, sich gegenseitig stören, auflösen, verdrängen, und statt der Ordnung herrschte Unordnung, statt des κόσμος eine ἀκοσμία [3]). Deßhalb da im Universum nicht Unordnung, sondern Ordnung herrscht, nicht Maaßlosigkeit, sondern Gleichmaaß, nicht ἀκοσμία, sondern κόσμος und eine durchgängige Harmonie in ihm, können wir nicht umhin, einen Herrn uns zu denken, der dies All also geordnet und in Harmonie gesetzt hat. Schließen wir doch auch, wenn wir eine Stadt sehen, die aus verschiedenen Menschen besteht, kleinen und großen, reichen und armen, alten und jungen, Männern und Weibern, und so geordnet finden, daß diese Verschiedenheiten nicht in Gegensätze und Widersprüche ausschlagen, also die Reichen nicht gegen die Armen u. s. f. auftreten, vielmehr alle zusammen gleiches Recht genießen — schließen wir da doch auch auf das Dasein eines Herrschers, auch wenn wir ihn nicht sehen. Denn gleichwie die Unordnung das Kennzeichen der Anarchie ist, so ist die Ordnung ein Zeugniß für das Dasein eines obersten Lenkers [1])." Die Ordnung und Harmonie der Welt beweist aber nicht blos, daß Gott ist und ihr Lenker ist, sondern auch, daß er nur Einer sein kann [2]), eine Ausführung, die uns hier nicht weiter angeht.

Daß Gott ist und die schaffende und erhaltende Ursache von

1) **Athanasius contr. gent. c. 35:** *Τίς γὰρ ὁρῶν τὸν οὐρανοῦ κύκλον καὶ τὸν δρόμον ἡλίου καὶ σελήνης, καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων τὰς θέσεις καὶ τὰς περιπολήσεις, ἐναντίας μὲν καὶ διαφόρους γιγνομένας, ἐν δὲ τῇ διαφορᾷ ὁμοίαν τὴν τάξιν παρὰ πάντων ὁμοῦ σωζομένην, οὐκ ἐνθυμεῖται ὅτι οὐκ αὐτὰ ἑαυτά, ἀλλ' ἕτερός ἐστιν ὁ διακοσμῶν αὐτὰ ποιητής; τίς δὲ ὁρῶν ἥλιον μὲν ἀνατέλλοντα καθ' ἡμέραν, σελήνην δὲ φαίνουσαν κατὰ νύκτα, καὶ φθίνουσαν, καὶ πληρουμένην ἀπαραλλάκτως κατὰ τὸν τῶν ἡμερῶν ἴσον πάντως ἀριθμόν, καὶ τῶν ἄστρων τὰ μὲν διατρέχοντα καὶ ποικίλως ἐναλλάττοντα τοὺς δρόμους, τὰ δὲ ἀπλανῶς κινούμενα· οὐκ ἂν ἔννοιαν λάβοι, ὅτι πάντως ἐστὶν ὁ κυβερνῶν αὐτὰ δημιουργός;*

2) **Athanasius contr. gent. c. 36:** *Τίς ὁρῶν τὰ ἐναντία τῇ φύσει συνημμένα, καὶ σύμφωνον ἔχοντα τὴν ἁρμονίαν, οἷον τίς ἰδὼν πῦρ ψυχρῷ, καὶ ξηρὸν ὑγρῷ κεκραμένον, καὶ ταῦτα μὴ ἀντιστατοῦντα πρὸς ἄλληλα, ἀλλ' ἓν ἀποτελοῦντα ὡς ἐξ ἑνὸς τὸ σῶμα, οὐκ ἂν ἐνθυμηθείη ἔξωθεν εἶναι τούτων τὸν ταῦτα συνάψαντα;*

3) **Athanasius contr. gent. c. 37:** *Ἐπεὶ εἰ μὴ κρείττονι προστάξει ἐγεγόνει τούτων μία κρᾶσις, πῶς ἂν τὸ βαρὺ τῷ ἐλαιρῷ, ἢ τὸ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ, ἢ τὸ περιφερὲς τῷ ὀρθῷ, ἢ τὸ πῦρ τῷ ψυχρῷ, ἢ ὅλως ἡ θάλασσα τῇ γῇ, ἢ ὁ ἥλιος τῇ σελήνῃ, ἢ τὰ ἄστρα τῷ οὐρανῷ, καὶ ὁ ἀὴρ ταῖς νεφέλαις ἐμίγη καὶ συνῆλθεν, ἀνομοίου οὔσης τῆς ἑκάστου πρὸς τὸ ἕτερον φύσεως. ἔμελλε γὰρ καὶ μεγάλη στάσις γίγνεσθαι πρὸς αὐτά, τοῦ μὲν καίοντος, τοῦ δὲ ψύχοντος, καὶ τοῦ μὲν βαρέως κάτω, τοῦ δὲ κούφου ἐκ τῶν ἐναντίων ἄνω ἕλκοντος, καὶ τοῦ μὲν ἡλίου φωτίζοντος, τοῦ δὲ ἀέρος σκοτίζοντος· καὶ γὰρ καὶ τὰ ἄστρα ἐστασίασαν ἂν πρὸς ἑαυτά, ὅτι τὰ μὲν ἀνωτέρω, τὰ δὲ κατωτέρω τὴν θέσιν ἔχει· καὶ ἡ νὺξ δὲ οὐκ ἂν παρεχώρησε τῇ ἡμέρᾳ, ἀλλὰ ἔμενεν ἂν πάντως μαχομένη πρὸς αὐτὴν καὶ στασιάζουσα, τούτων δὲ γιγνομένων, λοιπὸν ἦν ἰδεῖν οὐκέτι κόσμον ἀλλ' ἀκοσμίαν, οὐκέτι τάξιν ἀλλ' ἀταξίαν, οὐκέτι σύστασιν ἀλλ' ἀσύστατον τὸ ὅλον, οὐκέτι μέτρα ἀλλ' ἀμετρίαν.*

1) **Athanasius contr. gent. c. 38:** *ἡ μὲν γὰρ ἀταξία ἀναρχίας ἐστὶ γνώρισμα· ἡ δὲ τάξις τὸν ἡγεμονεύοντα δείκνυσι.*

2) **Athanasius contr. gent. l. c. Nach Anführung des Gleichnisses von der Zusammenstimmung der Glieder des menschlichen Körpers, die uns auf das unsichtbare Dasein der Seele als des leitenden Princips führt, schließt Athanasius:** *οὕτως ἐν τῇ τοῦ παντὸς τάξει καὶ ἁρμονίᾳ, τὸν τοῦ παντὸς ἡγεμόνα νοεῖν ἀνάγκη θεὸν, καὶ τοῦτον ἕνα καὶ οὐ πολλούς. καὶ ἡ τάξις δὲ αὕτη τῆς διακοσμήσεως, καὶ ἡ τῶν πάντων μεθ' ὁμονοίας ἁρμονία, οὐ πολλοὺς, ἀλλ' ἕνα τὸν αὐτῆς ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα δείκνυσι λόγον.*

allem ist, das lehrt uns, nach Gregor von Nazianz, sowohl das Auge, als auch das natürliche Gesetz: jenes, wenn es sich auf die sinnenfällige Dinge heftet, wie sie schön geordnet feststehen und fortschreiten, und so zu sagen unbeweglich bewegt und getragen sind; dieses, wenn es von den sinnenfälligen wohlgeordneten Dingen auf den Urheber derselben den Schluß zieht (*συλλογιζόμενος*). Denn wie sollte dieses All sein und bestehen, wenn es Gott nicht hervorgebracht hätte und erhielte [1])? Das was Gregor das natürliche Gesetz nennt, ist nichts anders als die denkende Vernunft des Menschen. So führt uns — sagt er ausdrücklich am Schluß einer Reihe ähnlicher Gedanken, wie sie bei Athanasius vorkommen — die aus Gott stammende, Allen angeborene Vernunft, das ursprüngliche Gesetz in uns, zu Gott von den sinnenfälligen Dingen aus [2]). Also nicht blos das Denken als solches, sondern das vernünftige, mit der unsrer Vernunft einwohnenden Gottesidee erfüllte Denken ist es, das uns von dem Sinnenfälligen aus zu Gott führt. Kurz aber treffend gibt Gregor von Nyssa die den Vätern geläufigste Art das Dasein Gottes zu beweisen in den Worten an: wer läugnet, daß Gott sei, der ist durch die kunstvolle und weise Einrichtung der Dinge in der Welt zu dem Geständniß zu bringen, es gebe eine in diesen sich offenbarende, über das All erhabene Macht [3]).

1) Gregorius Naz. Orat. XXVIII. n. 6. Gregor führt hierauf dieses Gleichniß aus: *Οὐδε γὰρ κιθάραν τίς ὀρῶν κάλλιστα ἠσκημένην, καὶ τὴν ταύτην εὐαρμοστίαν καὶ εὐταξίαν, ἢ τῆς κιθαῳδίας αὐτῆς ἀκούων, ἄλλό τι ἢ τὸν τῆς κιθάρας δημιουργὸν, καὶ τὸν κιθαρῳδὸν ἐννοήσει, καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναδραμεῖται τῇ διανοίᾳ, κἂν ἀγνοῶν τύχῃ ταῖς ὄψεσιν· οὕτω καὶ ἡμῖν τὸ ποιητικὸν δῆλον, καὶ τὸ κινοῦν καὶ τηροῦν τὰ πεποιημένα, κἂν μὴ διανοίᾳ περιλαμβάνηται.*

2) Gregorius Naz. Orat. XXVIII. n. 16: *Οὕτως ὁ ἐκ Θεοῦ λόγος καὶ πᾶσι σύμφυτος, καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος καὶ πᾶσι συνημμένος, ἐπὶ Θεὸν ἡμᾶς ἀνήγαγεν ἐκ τῶν ὁρωμένων.* Vgl. Constit. Apost. lib. VIII. c. 12 (bei Galland. Biblioth. Patr. Tom. III. p. 213): *νόμον δέδωκας αὐτῷ (ἀνθρώπῳ) ἔμφυτον, ὅπως οἰκοθεν καὶ παρ' ἑαυτοῦ ἔχοι τὰ σπέρματα τῆς θεογνωσίας.*

3) Gregorius Nyss. Orat. catech. praef Denselben Gedanken in verschiedenen Ausführungen findet man auch bei den Lateinern;

Der Schluß von der kunstvollen und zweckmäßigen Einrichtung der Welt im Ganzen und Einzelnen auf Gott als ihren nach Absicht und Berechnung thätigen Urheber und Erhalter, d. h. der physikotheologische Beweis ist zwar als der klarste und überzeugungsvollste auch der am frühesten und häufigsten bei den Vätern vorkommende; aber er ist nicht der einzige, dessen sie sich bedienen. Schon in dem bisher Angeführten finden sich vereinzelte Spuren des kosmologischen Beweises. Bei Gregor von Nazianz tritt der letztere schon deutlicher hervor. Nachdem er auf die Ordnung in der Welt, auf die Verbindung und Trennung und zusammenstimmende Thätigkeit der Dinge hingewiesen, fährt er also fort [1]): „denn den lobe ich, obgleich er ein fremder ist (Plato), der gesagt hat: was setzt die Dinge in Bewegung und erhält sie in unaufhörlichem, ungehindertem Laufe? Sollte dies nicht der Werkmeister dieser Dinge sein, und der, welcher allen das Gesetz eingegeben, nach welchem das All bewegt und regiert wird, der Schöpfer, welcher alles in's Sein gerufen hat? Denn dem Zufall kann man eine solche Kraft nicht beimessen. Gesetzt aber auch, das Werden der Dinge sei zufällig; wem gehört das Geordnetsein derselben? Und wenn wir auch dies dem Zufall noch überlassen wollen, wem gehört die Erhaltung der Gesetze, nach denen die Dinge ursprünglich ins Dasein gerufen wurden, dem Zufall, oder einem Andern? Einem andern offenbar außer oder neben dem Zufall. Dies

vgl. Tertullianus adv. Marc. lib. I. c. 13. Lactantius Instit. lib. II. c. 8. de ira Dei. c. 10. Augustinus Confess. lib. X. c. 6. in Psalm. 144. n. 13. de civit. Dei lib. VIII. c. 6. lib. XI. c. 4.

1) Orat. XXVIII. n. 16: *Ἐπαινῶ γὰρ τὸν εἰρηκότα, κἂν ἀλλότριος ᾖ. τί τὸ ταῦτα κεκινηκὸς, καὶ ἄγον τὴν ἄληκτον φορὰν καὶ ἀκώλυτον; ἆρ' οὐχ ὁ τεχνίτης τούτων, καὶ πᾶσι λόγον ἐνθεὶς, καθ' ὃν τὸ πᾶν φέρεταί τε καὶ διέξαγεται; τίς δὲ ὁ τεχνίτης τούτων; ἆρ' οὐχ ὁ πεποιηκὼς ταῦτα, καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγών; οὐ γὰρ δὴ τῷ αὐτομάτῳ δοτέον τοσαύτην δύναμιν. ἔστω ἀρ. τὸ γενέσθαι τοῦ αὐτομάτου, τίνος τὸ τάξαι; καὶ τοῦτο, εἰ δοκεῖ, δῶμεν, τίνος τὸ τηρῆσαι καὶ φυλάξαι καθ' οὓς πρῶτον ὑπέστη λόγους; ἑτέρου τινὸς, ἢ τοῦ αὐτομάτου; ἑτέρου δηλαδὴ παρὰ τὸ αὐτόματον. τοῦτο δὲ τί ποτε ἄλλο πλὴν Θεός;*

andre aber was wird es sein können als Gott?" Indem also Gregor die Entstehung der Dinge, ihr Zusammentreten zu einem geordneten, nach festen Gesetzen eingerichteten Universum und die Erhaltung derselben sowohl als der ihnen eingepflanzten Gesetzmäßigkeit weder als eine grundlose, d. h. zufällige, noch als eine aus den Dingen selbst hervorgehende — denn beides liegt in dem Begriff des *αὐτόματον*, wie denn auch beides auf eins hinausläuft [1]) — denkbar findet, sondern einen Grund dafür postulirt, eine außer der Dinge liegende Ursache oder bewegende Kraft; so fehlte zur vollständigen Darstellung des kosmologischen Arguments nur noch einerseits die ausdrücklichere Hervorhebung des Gedankens, daß im Universum selbst eine letzte, absolute Ursache des Seins und der Bewegung nicht zu finden, andrerseits die Bemerkung, daß ein Regressus in infinitum nicht anzunehmen sei. Jenes hat Lactantius [2]) wiewohl nicht eben sehr

1) Athanasius hält sie auseinander: *Οἱ μὲν γὰρ αὐτομάτως καὶ ὡς ἔτυχε τὰ πάντα γεγενῆσθαι λέγουσιν.* de incarnat. Verbi c. 2., argumentirt jedoch gegen diese Lehre der Epikuräer nur auf physikotheologische Weise.

2) Insit. lib. II. c. 8: (p. 160) Sed probabile est, inquit (Cicero), materiam rerum habere et habuisse semper naturam suam et vim. Quam vim potuit habere, nullo dante? quam naturam, nullo generante? Si habuit vim, ab aliquo eam sumsit. A quo autem sumere, nisi a Deo, potuit? Porro si habuit naturam, (quae utique a nascendo dicitur,) nata est. A quo autem, nisi a Deo, potuit procreari? Natura enim, qua dicitis orta esse omnia, si consilium non habet, efficere nihil potest. Si autem generandi et faciendi potens est, habet ergo consilium, et propterea Deus sit necesse est. Nec alio nomine appellari potest ea vis, in qua inest et providentia excogitandi et solertia potestasque faciendi. Melius igitur Seneca, omnium Stoicorum acutissimus, qui vidit, nil aliud esse naturam, quam Deum. Ergo, inquit, Deum non laudabimus, cui naturalis est virtus? nec illam didicit ex ullo. Imo laudabimus. Quamvis enim naturalis illa sit, sibi illam dedit: quoniam Deus ipsa natura est. Cum igitur ortum rerum tribuis naturae, ac detrahis Deo, in eodem luto haesitans versuram solvis. A quo enim fieri mundum negas, ab eodem plane fieri, mutato nomine, confiteris.

philosophisch bemerklich gemacht, dies Diodor [1]) von Tarsus und noch ausführlicher Joh. Damascenus. Dieser schließt aus der Veränderlichkeit der Dinge auf eine unveränderliche Ursache derselben. Was veränderlich ist, sagt er, das ist geschaffen, und was geschaffen ist, muß von einem geschaffen sein, der selbst nicht geschaffen ist, oder man muß weiter fortschreiten bis man zu dem ungeschaffenen Wesen, welches Gott ist, kommt [2]). Daß sich Joh. Damascenus diesen Progressus nicht als einen unendlichen denkt, ersieht man hieraus; aber den Grund, aus welchem er einen solchen ausschließt, hat er nicht angegeben, und in dieser Beziehung steht Diodor über ihm.

Vom kosmologischen Argument schreitet Augustin zum ontologischen fort, das er zunächst mit jenem verbindet. Nach ihm haben die griechischen Philosophen aus der Veränderlichkeit und ungleichen Vollkommenheit der weltlichen Dinge auf ein Wesen geschlossen, das absolut vollkommen und deßhalb unveränderlich, oder unveränderlich und darum absolut vollkommen ist [3]). Augustin stellte das ontologische Argument aber auch

1) Bei Photius Bibl. cod. 223 (p. 209 ed. Becker): *εἰ δέ τις ἀγένητον λέγοι αὐτῶν* (der weltlichen Dinge) *τὴν τροπὴν, τὸ πάντων ἀδυνατώτερον εἰσάγει· τροπὴ γὰρ πάθος ἐστὶν ἀρχόμενον, καὶ οὐκ ἄν τις εἴποι τροπὴν ἄναρχον· καὶ συντόμως εἰπεῖν, τῶν στοιχείων καὶ τῶν ἐξ αὐτῶν ζώων τε καὶ σωμάτων ἡ πάνσοφος τροπὴ, καὶ τῶν σχημάτων καὶ χρωμάτων καὶ τῶν ἄλλων ποιοτήτων ἡ ποικίλη διαφορὰ, μόνον οὐχὶ φωνὴν ἀφίησι μήτε ἀγένητον μήτε αὐτόματον νομίζειν τὸν κόσμον, μήτ' αὖ ἀπρονόητον· θεὸν δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ εὖ εἶναι παρασχόμενον σαφῶς εἰδέναι καὶ ἀδιστάκτως ἐπίστασθαι.*

2) De orthodox. fid. lib. I. c. 3: *Πάντα τὰ ὄντα, ἢ κτιστά ἐστιν, ἢ ἄκτιστα. εἰ μὲν οὖν κτιστὰ, πάντως καὶ τρεπτά· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκείσεται πάντως, ἢ φθειρόμενα, ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα .... τρεπτὰ τοίνυν ὄντα, πάντως καὶ κτιστά· κτιστὰ δὲ ὄντα, πάντως ὑπό τινος ἐδημιουργήθησαν· δεῖ δὲ τὸν δημιουργὸν ἄκτιστον εἶναι. εἰ γὰρ κἀκεῖνος ἐκτίσθη, πάντως ὑπό τινος ἐκτίσθη, ἕως ἂν ἔλθωμεν εἴς τι ἄκτιστον. ἄκτιστος οὖν ὢν ὁ δημιουργὸς, πάντως καὶ ἄτρεπτός ἐστι. τοῦτο δὲ τί ἂν ἄλλο εἴη, ἢ Θεός;*

3) De civit. Dei lib. VIII. c. 6: Quod autem recipit majus et minus, sine dubitatione mutabile est. Unde ingeniosi et docti et in his exercitati homines facile collegerunt, non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilis esse convincitur. Cum igitur

für sich dar. Zwar wenn er aus dem allgemeinen Verlangen nach dem Guten den Begriff des schlechthin und an sich Guten ableitet [1]; so ist dies weder ein Beweis für die objective Realität desselben, noch ein streng theoretisches Argument, sondern eher ein Anstreifen an den spätern, s. g. moralischen Beweis. Diesen Character aber hat sein Räsonnement schon nicht mehr, wenn er als Inhalt der Gottesidee das bezeichnet, quo nihil melius sit atque subtilius [2], und diesen Inhalt aus ihm selber

in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset et incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent. Ita quod notum est Dei, ipse manifestavit eis, cum ab eis invisibilia ejus, per ea quae facta sunt intellecta conspecta sunt; sempiterna quoque virtus ejus et divinitas: a quo etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt.

1) In Psm. 26. enarrat. 2. n. 8: Desiderabitis quoddam bonum. Quale bonum? Omnis boni bonum, unde omne bonum, bonum cui non additur quid sit ipsum bonum. Dicitur enim bonus homo, et bonus ager, et bona domus, et bonum animal, et bona arbor, et bonum corpus et bona anima: adjunxisti, quotics dixisti, Bonum. Est bonum simplex, ipsum bonum quo cuncta sunt bona, ipsum bonum ex quo cuncta sunt bona: ipsa est delectatio Domini; hanc contemplabimur. Jam videte, fratres, si nos delectant bona ista quae appellantur bona, si nos delectant bona quae non sunt per se bona, omnia enim mutabilia non sunt per se bona, qualis erit contemplatio incommutabilis boni, aeterni, semper eodem modo manentis? Quandoquidem ista quae dicuntur bona, nullo pacto nos delectarent, nisi essent bona; nec alio pacto essent bona, nisi ab illo essent qui simpliciter bonus est.

2) De doctrin. christ. lib. I. c. 7: Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in coelo, sive in terra, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius, illa cogitatio conetur attingere. . . . Omnes tamen certatim pro excellentia Dei dimicant; nec quisquam inveniri potest qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est. Itaque hoc omnes Deum consentiunt esse, quod caeteris rebus omnibus anteponunt.

als einen objectiv wahren nachzuweisen, einen ebenso weitläufigen als mühsamen Versuch macht [1].

Endlich finden wir bei den Kirchenvätern auch noch die Hinweisung auf den consensus gentium in Ansehung des Gottesglaubens, und somit wenigstens das Fundament des s. g. historischen Beweises für das Dasein Gottes. Daß sie diese Uebereinstimmung für einen Beweis der Wahrheit dieses Glaubens angesehen, ist unzweifelhaft; inwiefern sie dieselbe aber für concludent gehalten haben, darüber lassen sie uns in Ungewißheit. Lactantius scheint, wenn er den Gottesglauben aller Völker dem Zweifel eines Protagoras und der positiven Gottesläugnung eines Diagoras entgegensetzt [2], von dem Obersatze auszugehen, daß das was Alle glauben wahr sein müsse [3]; wogegen Clemens Alex. die übereinstimmende Ueberzeugung Aller von dem Dasein eines höchsten Wesens auf die dem Geiste angeborene Idee Gottes zurückführt oder aus dieser erklärt [4],

1) De lib. arbit. lib. II. c 3 sqq. Der Schluß der ganzen Diatribe lautet c. 15: Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est: si autem non est, jam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse, negare non poteris: quae nobis erat ad disserendum et tractandum quaestio constituta. Vgl. Boëthius de consolat. philos. III. 10.

2) Instit. divin. lib. I. c. 2: Nec difficile sane fuit paucorum hominum prave sentientium redarguere mendacia testimonio populorum atque gentium, in hac una re non dissidentium. Nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, quin oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat, cujus dei providentia regatur hoc omne, quod cernitur, non aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione; nec posse fieri, quin id, quod mirabili ratione constat, consilio majori aliquo sit instructum.

3) Cicero de nat. Deor. lib. I. c. 17: De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Vgl. lib. II. c. 2.

4) Stromat. lib. V. p. 612: *Καὶ τῶν ἀνθρώπων πάντες Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι, γένος δ' οὐδὲν οὐδαμοῦ τῶν γεωργούντων, οὔτε νομάδων, ἀλλ'*

und folglich nicht so fast einen Beweis für das Dasein Gottes führen als vielmehr die Unmittelbarkeit der Gottesidee geschichtlich erhärten will.

Dagegen hat man mit Recht behauptet [1]), daß sich von dem s. g. moralischen Beweis bei den Alten keine Spur finde. Denn was man dafür anführt [2]), gehört durchweg der Kategorie derjenigen Aeußerungen an, welche das Angeborensein, die Unmittelbarkeit der Gottesidee darlegen sollen, und fällt somit gerade auf die dem mittelbaren, demonstrativen Wissen von Gott entgegengesetzte Seite unserer Gotteserkenntniß. Wenn es, um nur die ausdrücklichsten von den hieher gezogenen Stellen zu berühren, in den apostolischen Constitutionen heißt: „du hast dem Menschen ein angeborenes Gesetz gegeben, damit er von Haus aus, in sich selber den Samen der Gotteserkenntniß besäße [3])"; so ist hier deutlich von der unserer Vernunft von Natur (οἰκοθεν) eingeflanzten, keimartig in sie gelegten Gottesidee die Rede, im Unterschied von der durch die Betrachtung der Welt (innern und äußern) entwickelten und explicirten Gotteserkenntniß, im Unterschiede also von dem s. g. mittelbaren oder demonstrativen Wissen Gottes. Wenn sodann diese Erkenntniß als eine solche bezeichnet ist, die der Mensch nicht blos in sich selber, sondern auch von sich selber (παρ' ἑαυτοῦ) hat; so wird damit angedeutet, daß auf dem Wege der mittelbaren, durch die Betrachtung der Welt vermittelten Gotteserkenntniß nichts neues oder anderes gewonnen werde, was nicht schon in jener Idee enthalten wäre, sondern der in unaufgeschlossener Weise in dieser gegebene Inhalt nur entwickelt und in seine Einzelheiten auseinandergesetzt werde. Sodann wird allerdings nach

ητε τῶν πολιτικῶν δύναται ζῆν, μὴ προκατειλημένον τῇ τοῦ κρείττονος πίστει· διὸ πᾶν μὲν ἔθνος ἑῴων, πᾶν δὲ ἑσπερίων ἀντόμενον, ἢ βορειόν τε καὶ πρὸς τῷ νότῳ πάντα, μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν περὶ τοῦ καταστησαμένου τὴν ἡγεμονίαν.

1) Klee Dogmengesch. 1. Bd. S. 126. 127.
2) Staudenmaier Dogm. II. S. 96 ff.
3) Die Stelle selbst oben S. 336. Anm. 2.

Röm. 2, 14. 15 des in unsre Herzen geschriebenen Gesetzes von den Vätern häufig Erwähnung gethan als einer natürlichen Offenbarung Gottes durch die Vernunft und das Gewissen, und diese natürliche Offenbarung der besonderen in dem mosaischen Gesetz, den Propheten und dem Evangelium an die Seite gesetzt. So bemerkt Chrysostomus [1]): „Deßhalb hat Gott auch (zum weitern Beweis seiner Güte) ein geschriebenes Gesetz uns gegeben, und Propheten gesandt, und Wunder gewirkt; und vor all dem zugleich mit der Erschaffung des Menschen in dem innerlichen Gesetze ihm einen Lehrer gegeben und ihn, wie dem Schiffe den Steuermann, dem Pferde den Zügelführer, unsern Gedanken (λογισμοῖς) vorgesetzt." Allein gerade darin liegt der Beweis, daß hier nicht von einem durch das Denken und die denkende Betrachtung herauszubringenden Beweis für das Dasein Gottes, sondern von dem mit der Vernunft und dem Gewissen gegebenen religiösen und sittlichen Bewußtsein als einem unmittelbaren, dem Denken und Nachdenken vorhergehenden Wissen von Gott und von dem sittlichen Gesetze (Willen Gottes) die Rede ist, ein Unterschied, der von den Vätern nirgends verwischt und auch von Chrysostomus im Fortgang seiner Rede wohl beachtet worden ist. Denn er sagt weiter [2]): „So hat ihn (diesen

1) Ad eos, qui scandalizati sunt cap. 8 (Tom. V. p. 786 ed. Front. Duc.): *Διὰ τοῦτο καὶ νόμον γράψας ἔδωκε δι' ἡμᾶς, καὶ προφήτας ἀπέστειλε, καὶ θαύματα εἰργάσατο, καὶ πρὸ τούτων ἁπάντων ὁμοῦ πλάσας τὸν ἄνθρωπον, διδάσκαλον αὐτῷ τὸν ἔμφυτον ἐναπέθετο νόμον, ὥσπερ πλοίῳ κυβερνήτην, καὶ ἡνίοχον ἵππῳ τοῖς λογισμοῖς ἡμῶν ἐπιστήσας αὐτόν.*

2) L. c.: *Οὕτω γοῦν καὶ Ἄβελ αὐτὸν ἔγνω, οὐ γραμμάτων ὄντων, οὐ προφητῶν, οὐκ ἀποστόλων, οὐ νόμου γραπτοῦ τινος ἐνηχοῦντος· ἀλλὰ τὸν ἔμφυτον ἔχων νόμον. οὕτως ὁ Κάϊν. καὶ γὰρ καὶ ἐκεῖνος ἔγνω· καὶ ἀμφότεροι μὲν αὐτὸν ᾔδεσαν, καὶ τὴν δεσποτείαν ἐπεγίγνωσκον, οὐκ ἀμφότεροι δὲ τὴν αὐτὴν ἦλθον ὁδόν· ἀλλ' ὁ μὲν τὴν τῆς κακίας, ὁ δὲ τὴν τῆς ἀρετῆς. καὶ ὅμως οὐδὲ οὕτως αὐτὸν ἐγκατέλιπεν, ἀλλὰ καὶ πεσόντα καὶ ὑποσκελισθέντα ἐπηνώρθου καὶ ἐπιμελείας ἀπολαύειν ἐποίει· καὶ πρῶτον μὲν παραινῶν καὶ συμβουλεύων, ὕστερον δὲ τῷ φόβῳ, τῷ τρόμῳ νουθετῶν, παιδεύων, διδάσκων. ἐπειδὴ δὲ τοσοῦτον προὔδωκαν δῶρον οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων, τὴν ἀπὸ τῆς φυσικῆς διδασκαλίας λέγω ὠφέλειαν, οὐδὲ ἅπαξ αὐτοὺς κατέλιπεν, οὐδὲ πανωλεθρίᾳ παρέδωκεν, ἀλλ' ἔμεινε διὰ πραγμάτων, δι' εὐεργεσιῶν, διὰ κολάσεων*

natürlichen Lehrer in der Vernunft und dem Gewissen) schon Abel gekannt, da noch kein geschriebenes Gesetz, keine Propheten, keine Apostel waren, sondern allein das eingepflanzte Gesetz ihm zu Gebot stand. Und auch Kain hat ihn gekannt, und beide haben seine Herrschaft (den sittlichen Imperativ, oder vielmehr den Willen Gottes als unverbrüchliches Gesetz) anerkannt; aber sie haben nicht denselben Weg eingeschlagen, sondern der eine wandelte den Pfad des Lasters, der andere den der Tugend. Und auch damit hat Gott den Menschen noch nicht verlassen, sondern als dieser gefallen war, hat er ihn aufgerichtet und seine Fürsorge ihm zugewandt, zuerst durch Mahnung und Rath, hernach durch Drohung und Schrecken ihn erzogen und gelehrt. Weil aber auch selbst jene Gabe von vielen Menschen verachtet wurde, das Gut des natürlichen Gesetzes nämlich, so hat er sie dessenungeachtet nicht verlassen und dem äußersten Verderben aussetzen wollen, sondern er fuhr fort, sie thatsächlich, durch Wohlthaten und Strafen zu unterrichten, auf den rechten Weg zu bringen durch die Schöpfung selbst, die Tag für Tag sich thätig zeigt und ihren gewohnten Dienst erfüllt, durch das, was außer dem gewöhnlichen Lauf der Dinge sich ereignet, und durch die vom Anfang an Gerechten (Abraham, Jacob, Moses u. A.)." Wenn also Chrysostomus jenes in der Vernunft offenbare, unmittelbare Gottesbewußtsein, das inwendige Gesetz einen Lehrer nennt, so unterscheidet er davon die Lehre, welche wir aus der Betrachtung der Welt schöpfen können (*διδασκαλία ἡ ἀπὸ τῆς κτίσεως πρὸς θεογνωσίαν φέρουσα*). Hat der Mensch an jenem eine in ihm selbst fließende Quelle der Wahrheit, ein unmittelbares Zeugniß für Gott, dem er Glauben schenken soll; so führt ihn die denkende Betrachtung der Welt auf so viele deutliche Spuren (*δείγματα*) der göttlichen Providenz, auf einen ganzen Schwarm von Beweisen (*νίφαδας ἀποδείξεων*), daß ein Zweifel an dem Dasein und der Weltregierung Gottes

παιδεύων, νουθετῶν, διὰ τῆς κτίσεως αὐτῆς καθ' ἡμέραν ἐργαζομένης καὶ τὴν διακονίαν πληρούσης τὴν εἰωθυῖαν, διὰ τῶν παραδόξως παρὰ τὰ εἰωθότα γινομένων, διὰ τῶν ἐν ἀρχῇ δικαίων.

nicht aufkommen kann [1]). Wird das inwendige Gesetz dem geschriebenen, überhaupt der übernatürlichen göttlichen Offenbarung als die ursprüngliche, in unserer Vernunft und im Gewissen lebendige Quelle der Wahrheit an die Seite gesetzt; so beweist das schon für sich allein, daß hier gar nicht von einem Räsonnement (*λογισμὸς* oder *συλλογισμὸς*), von einem mittelbaren, demonstrativen, dem Zweifel entgegengesetzten Wissen die Rede ist, sondern von der unmittelbaren Vernehmung des Göttlichen und von dem Glauben an dasselbe. Nur dann also, wenn man zwischen beidem nicht unterscheidet, wenn die Offenbarung Gottes in unsrem Geiste, oder des göttlichen Willens in unserm Gewissen, und die derselben entsprechende unmittelbare Wahrnehmung zusammengeworfen wird [2]) mit dem durch Reflexion auf diese Offenbarung und Wahrnehmung eingeleiteten mittelbaren Erkennen, welches allein ein eigentliches Beweisen, ein Hinweisen auf die Spuren des Göttlichen in der Welt (innern und äußern) genannt werden kann, wird man sagen können, daß der moralische Beweis auch bei den Kirchenvätern vorkomme.

---

§. 22. Indem wir aber darauf ausgehen, den Inhalt unserer Gotteserkenntniß anzugeben, und folglich zu bestimmen, was Gott sei; haben wir uns vor zwei Abwegen zu hüten, wovon der eine Gott in die Endlichkeit herabzieht,

1) L. c. p. 787.

2) Wie von Staudenmaier geschieht (a. a. O. S. 98) und wodurch er allerdings gegen Klee Recht behält. Allein Klee wollte nicht bestreiten, daß das sittliche Bewußtsein, das Gewissen, von den Kirchenvätern als eine Offenbarung des göttlichen Willens und als eine Quelle unmittelbarer Gotteserkenntniß betrachtet worden sei; sondern indem er bei dem Begriff des Beweises für das Dasein Gottes im Unterschied von der unmittelbaren Gotteserkenntniß stehen bleibt, läugnet er mit Recht das Vorkommen des s. g. moralischen Arguments bei den Alten.

der andere ihn so sehr über alle vom Endlichen hergenommenen Bestimmungen lediglich nur hinaushebt, daß für den Begriff Gottes kein positiver Inhalt übrig bleibt. Weder eine schlechthinige Wesens- und Eigenschaftslosigkeit, und damit die absolute Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes dürfen wir behaupten, noch ihm Wesen und Eigenschaften der endlichen Dinge geradehin beilegen und damit seine vollkommene Erkennbarkeit und Begreiflichkeit aussprechen; vielmehr sind in unserer Gotteserkenntniß zwei entgegengesetzte Merkmale, ein positives und ein negatives, durch einander eingeschränkt und mit einander ausgeglichen, und dieselbe deßhalb eine unvollkommene, d. h. zwar wahr, aber nicht adäquat.

Wir erkennen von Gott nicht was er ist, sondern was er nicht ist [1]: dieser Gedanke kehrt bei den Vätern häufig wieder, und wird von ihnen auch dahin ausgedrückt, Gott sei unerforschlich, unaussprechlich, er habe keinen Namen u. dgl. Wenn Jemand behaupten wollte, Gott habe einen Namen, der müßte in einem heillosen Wahnsinne befangen sein, sagt Justin [2]. Er nennt ihn zwar selbst „Vater, Gott, Schöpfer, Herr, Gebieter," aber er betrachtet dieß nicht als eigentliche, wahrhafte Namen Gottes, sondern als Ausdrücke, die von seinen Wohlthaten und Werken auf ihn übertragen werden [3]. Die Namen der Dinge haben den Zweck, sie von einander zu unterscheiden; Gott, der nur

1) S. oben S. 319. Anm. 1.

2) Apol. II. n. 61: *Ὄνομα τῷ ἀῤῥήτῳ θεῷ ἁδὲις ἔχει εἰπεῖν· εἰ δέ τις τολμήσειεν εἶναι λέγειν, μέμηνε τὴν ἄσωτον μανίαν.* Vgl. Apol. II. n. 6. Cohort. ad Graec. 1. 21. Apol. I. n. 10. 61. Joann. Damas. sacra parall. p. 785. ed. Lequien. de Fid. orthodox. lib. I. c. 13.

3) Apol. I. n. 6: *Τὸ πατὴρ καὶ θεὸς καὶ κτίστης καὶ κύριος καὶ δεσπότης ἂκ ὀνόματά ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τῶν εὐποιϊῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις.*

einer und für sich allein ist, braucht daher keinen Namen [1]. — Er kann auch keinen haben vermöge seiner Unendlichkeit, die sich in keinen Begriff fassen, durch kein Wort ausdrücken läßt: Gott ist *ἄῤῥητος*, weil er *ἀγέννητος* ist, dieß aber bezeichnet seine schlechthinige Erhabenheit über alles Gewordene. Das Wesen Gottes, sagt Theophilus [2], ist unaussprechlich, nicht darstellbar und unzugänglich dem fleischlichen Auge; es ist eine unbegrenzte, unendliche Herrlichkeit. Denn wenn ich ihn Licht nenne, so ist das ein Werk von ihm (nicht er selbst); oder Logos, so ist das sein Principat (*ἀρχὴ*, das, wodurch er alles beherrscht); oder Verstand, so ist das seine Einsicht; oder Geist, so ist das mein von ihm ausgehendes Lebensprincip; oder Weisheit, so ist das sein Erzeugniß; oder Stärke, so ist das seine Macht u. s. w. In derselben Weise, nur bestimmter und schärfer drückt sich Clemens Al. aus. „Wenn, sagt er [3], das innere Wesen (Princip,

1) Justinus, Cohort. ad Graec. c. 21: *Οὐδὲν ὄνομα ἐπὶ Θεῷ κυριολογεῖσθαι δυνατόν· τὰ γὰρ ὀνόματα εἰς δήλωσιν καὶ διάγνωσιν τῶν ὑποκειμένων κεῖται πραγμάτων, πολλῶν καὶ διαφόρων ὄντων.*

2) Ad Autol. lib. I. n. 3: *Τὸ μὲν εἶδος τῷ Θεῷ, ἄῤῥητον καὶ ἀνέκφραστον, καὶ μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι. δόξῃ γάρ ἐστιν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχύϊ ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος, ἀγαθοσύνῃ ἀμίμητος, καλοποιΐᾳ ἀνεκδιήγητος. εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν εἴπω, ποίημα αὐτῆ λέγω· εἰ λόγον εἴπω, ἀρχὴν αὐτῆ λέγω· νῆν ἐὰν εἴπω, φρόνησιν αὐτῆ λέγω· πνεῦμα ἐὰν εἴπω, ἀναπνοὴν ἑαυτῆ λέγω· σοφίαν ἐὰν εἴπω, γέννημα αὐτῆ λέγω· ἰσχὺν ἐὰν εἴπω, κράτος αὐτῆ λέγω· δύναμιν ἐὰν εἴπω, ἐνέργειαν αὐτῆ λέγω· πρόνοιαν ἐὰν εἴπω, ἀγαθοσύνην αὐτῆ λέγω.*

3) Stromat. lib. V. p. 587: *Ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος, πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἰτία τῆ γενέσθαι, καὶ γενομένους εἶναι. πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητόν. ὃ μήτε γένος ἐστὶ, μήτε διαφορὰ, μήτε εἶδος, μήτε ἄτομον, μήτε ἀριθμός· ἀλλὰ μήτε συμβεβηκός τι, μηδὲ ᾧ συμβέβηκέν τι; ἂκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον, καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ. ἀδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτῆ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν· διὰ τῆτο δὲ καὶ ἄπειρον, ἃ κατὰ τὸ ἀδιεξήτητον νοήμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον, καὶ μὴ ἔχον πέρας. καὶ τοίνυν ἀσχημάτιστον, καὶ ἀνωνόματον· κᾂν ὀνομάζωμεν αὐτὸ ποτὲ ἃ κυρίως· καλῆντες ἤτοι ἓν, ἢ τ'αγαθὸν, ἢ νῆν, ἢ αὐτὸ τὸ ὂν, ἢ πατέρα, ἢ Θεὸν, ἢ δημιουργὸν, ἢ Κύριον, ἂχ ὡς ὄνομα αὐτῆ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα, ἵν' ἔχῃ ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ἐπερείδεσθαι τήτοις.*

ἀρχὴ) von was immer für einer Sache schwer zu finden ist; so ist noch mehr das schlechthin erste und älteste Wesen, welches der Grund alles Daseienden und seines Bestehens ist, schwer zu zeigen; denn wie soll man das nennen, was weder ein Allgemeines noch ein Besonderes, weder Gattung noch Individuum, noch Zahl, noch ein Accidens ist, noch etwas, dem Accidenzien zukommen? Auch kann man es nicht Ganzes nennen; denn das Ganze fällt in die Kategorie der Größe, und er ist der Urgrund des Ganzen, — noch von Theilen desselben sprechen; denn das Eine ist untheilbar u. s. w. Nennen wir ihn nun gleichwohl das Eine, oder das Gute, das schlechthin Seiende, oder Vater, Gott, Schöpfer, Herr; so glauben wir damit nicht seinen eigentlichen Namen auszusprechen, sondern wir gebrauchen, weil wir nichts besseres haben und wissen, diese schöne Namen, damit unser Denken etwas habe, worauf es sich stützen kann, und nicht auf anderes (was in keiner Weise von Gott gesagt werden kann) abirre." In sich selbst betrachtet nämlich ist Gott wie ohne Gestalt (ἀσχημάτιστος), so ohne Namen (ἀνωνόμαστος); die Namen, die wir ihm beilegen, sind von den Offenbarungen und Erscheinungen Gottes in der Welt genommen, und vorzugsweise aus der Offenbarung Gottes in Christo geschöpft, weßhalb Clemens sagt, damals, als Moses Jehova nach seinem Namen gefragt, habe er noch keinen gehabt; „denn er war noch nicht Mensch geworden [1])." Warum aber hat Gott in sich selbst betrachtet keinen Namen? Alle Namen, antwortet Clemens, die wir den Dingen beilegen, beziehen sich entweder auf ihre einzelnen, von einander reell verschiedenen Eigenschaften (Theile), oder auf das Verhältniß zu andern Dingen ihres Gleichen: beides paßt nicht auf Gott [2]). Jene Namen sind ferner auch deßhalb keine eigentlichen (adäquaten) Bezeichnungen Gottes, weil

1) Clemens Al. Paedag. lib. I. c. 7. p. 110: *Ἔτι δὲ καὶ ἀνωνόμαστος ἦν ὁ θεὸς, μηδέπω γεγενημένος ἄνθρωπος.*

2) Clemens Al. stromat. lib. V. p. 588: *Τὰ γὰρ λεγόμενα, ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ῥητά ἐστιν, ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως· ἀδὲν δὲ τούτων λαβεῖν οἷόντε περὶ τῦ Θεῦ.*

keiner für sich, sondern nur alle zusammen das ganze Wesen Gottes ausdrücken [1]). Nach Minutius Felix legen wir den Dingen Namen bei, um sie von einander zu unterscheiden; ist nun Gott schlechthin einzig in seiner Art, so fällt nicht nur der Grund weg, ihm einen Namen zu geben, sondern es gebricht uns auch jeder Anhaltspunkt [2]), wenn wir es gleichwohl thun wollten; denn er ist über alles weit erhaben, daher auch unsern Gedanken, noch mehr unsrer Sprache unerreichbar.

Eine fast vollständige Zusammenfassung alles dessen, was die früheren Väter über die Unerkennbarkeit und Unaussprechlichkeit Gottes vorgebracht haben, gibt uns Novatian [3]) im

1) Clemens Al. stromat. lib. V. p. 588: *Οὐ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον μηνυτικὸν τῦ Θεῦ, ἀλλὰ ἀθρόως ἅπαντα ἐνδεικτικὰ τῆς τῦ παντοκράτορος δυνάμεως.*

2) Minutius F. Octav. c. 18: Nec nomen Deo quaeras: Deus nomen est. Illic vocabulis opus est, quam per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est. Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est. Er hatte vorher gesagt: Deus nec videri potest: visu clarior est; nec comprehendi potest: tactu purior est; nec aestimari: sensibus major est, infinitus, immensus; et soli sibi, tantus quantus est, notus. Nobis vero ad intellectum pectus angustum est: et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Vgl. Justin (oben S. 348.) Tertullian (Apol. c. 17), Cyprianus de idol. vanit. c. 5 n. 5.

3) De Trinit. cap. 2: De hoc ergo ac de eis, quae sunt ipsius et in eo sunt, nec mens hominis quae sint, quanta sint, et qualia sint, digne concipere potest, nec eloquentia sermonis humani aequabilem majestati ejus virtutem sermonis expromit. Ad cogitandam enim et ad eloquendam illius majestatem, et eloquentia omnis merito muta est, et mens omnis exigua est: major est enim mente ipsa, nec cogitari possit quantus sit; ne si potuerit cogitari, mente humana minor sit, qua concipi possit. Major est quoque omni sermone, nec edici possit: ne si potuerit edici, humano sermone minor sit, quo quum edicitur, et circumiri et colligi possit. Quidquid enim de illo cogitatum fuerit, minns ipso erit: et quidquid enuntiatum fuerit, minus illo comparatum circum ipsum erit. Sentire enim illum taciti aliquatenus possumus; ut autem ipse est, sermone explicare non possumus. . . . Quidquid omnino de illo retuleris, rem aliquam ipsius magis et virtutem, quam

Eingange seiner Schrift über die Dreieinigkeit. Nachdem er die Unendlichkeit und Absolutheit Gottes geschildert, bemerkt er: das Wesen Gottes vermögen wir weder würdig (ihm selbst angemessen, adäquat) zu erfassen, noch auszusprechen. Denn was wir immer von Gott denken mögen: es ist geringer als er; und was wir immer über ihn aussprechen, es ist nicht das, was er an und für sich selbst ist. Nur ein stilles, in sich verschlossenes Gefühl haben wir von ihm, das sich aber weder in Begriffe noch in Worte fassen läßt. Denn wenn man ihn Licht nennt, so ist das mehr ein Geschöpf von ihm, als er selbst u. s. f.; überhaupt jeder Ausdruck, dessen wir uns für ihn bedienen, bezeichnet entweder ein von ihm Hervorgebrachtes, oder eine göttliche Kraft, Eigenschaft, niemals aber das göttliche Wesen in sich selbst ganz. Am nächsten kommen wir ihm, wenn wir sagen, er sei das unerkennbare, unbegreifliche Wesen, dem Nichts zu vergleichen ist. Aber was sollen wir darunter denken, wie können wir das denken?

Die meisten von den in dieser Richtung vorgetragenen Aeußerungen lehnen sich an den Platonischen Ausspruch [1]) an: daß es schwer sei, den Schöpfer und Vater aller Dinge zu finden, und unmöglich, wenn man ihn gefunden, zu allen davon zu reden [2]). Man würde aber weit irre gehen, wollte man glauben, daß die Kirchenväter dem Plato bis in jene nihilistische Höhe gefolgt seien, auf welcher eine völlig inhaltsleere Negation den

ipsum explicaveris. Quid enim de eo condigne aut dicas, aut sentias, qui omnibus et sermonibus et sensibus major est? Nisi quod uno modo (et hoc ipsum quomodo possumus, quomodo capimus, quomodo intelligere licet) quid sit Deus mente capiemus; si cogitaverimus id illum esse, quod, quale et quantum sit non possit intelligi, nec in ipsam quidem cogitationem possit venire.

1) Tim. p. 28 (ed. Steph.): *Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τῆδε τῇ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.* S. Potter zu Clemens Al. Tom. I. p. 59. not. 2. tom. II. p. 692. not. 9.

2) Oder wie Cicero (de univers.) übersetzt: Atque illum quidem quasi parentem hujus universitatis invenire difficile est, et cum jam inveneris, indicare in vulgus nefas.

reinen Begriff Gottes darstellen soll. Daß Gott mit keinem Ding verglichen, und durch keinen Namen, die alle von den endlichen Dingen genommen sind, würdig bezeichnet werden könne, das lehren sie mit ihm. Aber was er daraus weiter schließt [1]), daß Gott von der Classe der Dinge welche sind, ausgenommen werden müsse, daß die Bestimmungen des Seins, des Guten und der Intelligenz, welches doch die höchsten und die vollkommensten sind, in Bezug auf ihn lediglich zu negiren seien [2]), das lehren sie theils gar nicht, theils nicht in diesem ausschließlichen Sinne [3]). Daß es keinen reinen Begriff von Gott, keinen eigentlichen Namen für ihn gebe, und daß er insofern unbegreiflich, unerkennbar sei, als von einer schlechthin adäquaten, sein Wesen so wie es an ihm selbst ist, unmittelbar in sich begreifenden Erkenntniß die Rede ist: das und weiter nichts wollen sie darstellen, und dafür berufen sie sich auf die heil. Schrift, der zufolge unsre Gotteserkenntniß eine blos analogische, objectiv mittelbare ist (*δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* 1 Cor. 13, 12). Origenes gibt den charakteristischen Sinn der christlichen Lehre an, wenn er unter Zugrundlegung der Platonischen Formel und mit Beziehung auf 1 Cor. 13, 12 sagt [4]): Indem wir den *νοῦς*, oder was über den *νοῦς* und die *οὐσία* hinaus ist, einfach, unsichtbar und unkörperlich nennen, nämlich den Gott des All; so wollen wir sagen, daß Gott durch nichts, als durch die Kraft des Menschen, die nach dem Ebenbilde eben jenes *νοῦς* geschaffen ist, erkannt werden könne. Um Gott zu erkennen, haben

1) Und was die Neuplatoniker bis ins Ueberschwingliche ausgesponnen haben.

2) Plato de republ. lib. VI. p. 509. Vgl. Ritter, Gesch. der Philos. II. S. 288 ff. Tennemann, Gesch. der Philos. II. S. 382 ff.

3) Vgl. Justinus M. dialog. c. Tryph. c. 3. Clemens A. Paedag. lib. I. c. 8. Athanasius contr. gent. c. 2.

4) Contr. Cels. lib. VII. n. 38: *Νῦν τοίνυν, ἢ ἐπέκεινα νῆ καὶ ἀσίας, λέγοντες εἶναι ἁπλῶν, καὶ ἀόρατον, καὶ ἀσώματον, τὸν τῶν ὅλων θεὸν, ἐκ ἄν ἄλλῳ τινὶ, ἢ τῷ κατὰ τὴν ἐκείνου τῆ νῆ εἰκόνα γενομένῳ, φήσομεν καταλαμβάνεσθαι τὸν θεόν· νῦν μὲν, ἵνα τῇ λέξει χρήσωμαι τῆ Παύλου, δι' ἐσόπτρου καὶ αἰνίγματος, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.*

wir uns hiernach zwar über alle Creatur, und selbst die höchsten Vollkommenheiten derselben denkend zu erheben (Röm. 1, 20), zugleich aber auch in den geschaffenen Dingen Abbilder von Gott zu erblicken, etwas, was auch in Gott wirklich ist, wenn gleich nicht in der endlichen Weise, mit den Beschränkungen, mit welchen es in jenen vorkommt.

Justin hat immer zuerst und am meisten dafür gelten müssen, auch in diesem Punkte ein Nachbeter Platos und des Neuplatonismus eines Philo zu sein. Eine gründlichere Untersuchung hat aber die Unstatthaftigkeit dieser Annahme vollkommen dargethan. „Wenn Justin [1]) Gott den Unaussprechlichen nennt, so ist dieses keines Falls in dem Sinne geschehen, als ob sich seines Bedünkens von der höchsten Ursache der Dinge wegen ihrer vorausgesetzlichen absoluten Einfachheit und Eigenschaftslosigkeit überhaupt außer dem Sein (und selbst dieses nicht einmal) Nichts aussagen lasse, sondern jene Negation dient nur zu recht prägnanter Herausstellung der ungemessenen Distanz zwischen der göttlichen Majestät und der creatürlichen Schwachheit, will nur recht kräftig die Unmöglichkeit zur Anschauung und Anerkennung bringen, die unendliche Fülle des göttlichen Wesens in einen engen Begriff einzuschließen oder gar im Worte und Bilde darzustellen [2])." Weiterhin wird Clemens A. als derjenige genannt, von welchem die ausschließliche, abstracte Unbegreiflichkeit Gottes aus dem Neuplatonismus in die christliche Theologie herübergenommen worden sei [3]). Aber auch hier hat man sich durch eine blos

1) Semisch, Justin der Märtyrer II. S. 253. Die Belege ebendas.

2) Die Stelle dialog. c. Tryph. c. 4, die als Hauptbeweis für Justin's Abhängigkeit von Plato angeführt wird, gehört nach der richtigen Bemerkung von Semisch (a. a. O. S. 251 Anm. 6) nicht Justin dem Christen, sondern Justin dem Heiden an. Die Platonische Unaussprechlichkeit, Namenlosigkeit Gottes beruht auf der von Plato vorausgesetzten nicht blos überbegrifflichen, sondern überwesentlichen absoluten Einfachheit Gottes, eine Einfachheit, die Justin nicht kennt (Semisch a. a. O. S. 255).

3) Thomasius in seiner übrigens sehr schätzbaren Monographie über Origenes S. 49 ff.

äußerliche Aehnlichkeit täuschen lassen. „Um zur höchsten Erkenntniß (*πρώτην νόησιν*) vorzudringen auf dem analytischen Wege [1]), hat man nach Clemens [2]) zuerst von allen körperlichen Qualitäten zu abstrahiren, von der Tiefe, Länge und Breite. Was hiernach übrig bleibt ist der Punkt, eine Monas, die eine bestimmte Lage hat. Abstrahirt man auch davon, von dieser bestimmten, örtlichen Situation, so hat man den reinen Punct, die reine Monas. Abstrahiren wir also von allem was den körperlichen sowohl als den unkörperlichen (geschaffenen) Dingen eigen ist; so gelangen wir zur Erkenntniß Gottes, nicht zwar davon, was er ist, aber doch dessen, was er nicht ist. Denn Gestalt, Bewegung, Lage, Ort, Rechts, Links u. dgl. kann man dem Vater von allem nicht zuschreiben; und wenn ihm dergleichen in der Schrift beigelegt ist, so werden wir an seinem Orte zeigen, was jedes von diesen zu bedeuten hat. Die erste Ursache ist nicht im Raume, sondern über Raum, Zeit, Namen und Erkenntniß erhaben." Hiebei bleibt aber Clemens nicht stehen; an dieser negativen Erkenntniß genügt es ihm nicht. Schon an der eben angeführten Stelle bemerkt er weiter: Daher hat auch Moses gesagt: zeige dich mir (2 Mos. 33, 18), und damit aufs deutlichste ausgesprochen, Gott könne nicht (auf dem Wege der Erfahrung) gelehrt (demonstrirt), noch ausgesprochen, sondern allein durch die von ihm ausgehende Kraft erkannt werden [3]).

1) *Ἀναλύσει.* Dazu bemerkt Potter II. p. 689 not. 4: Nempe resolutionis methodo, qua incipiendo a posterioribus ad ea, quae sunt ordine priora, progredimur. Huic contraria est *σύνθεσις*, quae a primis et simplicissimis incipiens, ad ea progreditur, quae his composita sunt.

2) Stromat. lib. V. p. 582: — *ἐπὶ τὴν πρώτην νόησιν προχωροῦντες δι' ἀναλύσεως, ἐκ τῶν ὑποκειμένων αὐτῷ τὴν ἀρχὴν ποιούμενοι, ἀφελόντες μὲν τῆ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν· εἶτα, τὴν εἰς τὸ πλάτος· καὶ ἐπὶ τούτοις, τὴν εἰς τὸ μῆκος· τὸ γὰρ ὑπολαφθέν ἐστι σημεῖον μονὰς, ὡς εἰπεῖν, θέσιν ἔχουσα· ἧς ἐὰν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μονὰς, κ. τ. λ.*

3) L. c.: *Διὰ τοῦτο, καὶ ὁ Μωϋσῆς φησὶν, Ἐμφάνισόν μοι σαυτὸν, ἐναργέστατα αἰνισσόμενος, μὴ εἶναι διδακτὸν πρὸς ἀνθρώπων, μηδὲ ῥητὸν τὸν θεὸν, ἀλλ' ἢ μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν.*

Den nächsten Sinn des letzten Satzes finden wir von Clemens selbst kurz vorher deutlich ausgesprochen. „Gott", sagt er [1]), „ist kein Object der Wissenschaft, da er nicht demonstrirt (im buchstäblichen Sinne: gezeigt, sichtbar nachgewiesen) werden kann." Und warum kann er dies nicht? Weil er niemals erschienen, weil er nicht der incarnirte Logos ist; d. h. Gott der Vater in seinem Unterschiede vom Sohne ist der schlechthin jenseitige Gott, der Sohn aber so zu sagen der diesseitige, nämlich der, durch den Gott geoffenbart ist in der Weltschöpfung, der selbst endlich in die Welt herabgestiegen und Fleisch geworden ist. Abgesehen aber von dieser auch bei den griechischen Apologeten, bei Tertullian u. A. vorkommenden mangelhaften Erklärung des Unterschieds zwischen dem Vater und Sohn, ist so viel ganz deutlich, daß der Gott, der durch den Sohn geoffenbart wird in der Schöpfung und in seiner eigenen Incarnation, kurz durch die natürliche und übernatürliche Offenbarung, wesentlich kein anderer ist, als der Vater selbst, das absolute Wesen überhaupt. Fährt daher Clemens also fort [2]): „der Sohn aber ist die Weisheit, die Wissenschaft, die Wahrheit und was dem ähnlich ist; in Bezug auf ihn ist Demonstration, ein discursives, vermitteltes Erkennen möglich (durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache)": so sehen wir bereits, wie er von den geschaffenen Dingen aus nicht blos negativ fortschreitet zu dem was Gott nicht ist, sondern auch positiv zu dem was er ist [3]). Durch den

1) Stromat. lib. IV. p. 537: *Ὁ μὲν ἂν θεὸς, ἀναπόδειχτος ὢν, ἂκ ἔστιν ἐπιστημονικός.*

2) L. c.: *Ὁ δὲ υἱὸς, σοφία τε ἐστὶ, καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἀλήθεια, καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ. καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει, καὶ διέξοδον.*

3) Gott kann auf dem synthetischen Wege (a priori, aus seiner Ursache oder seinen einfachen Elementen) nicht erkannt werden. Quomodo enim, sagt Gent. Hervetus, den Clemens commentirend (bei Potter tom. II. p. 157) comprehendi posset prima omnium rerum causa? Potest tamen sciri per Filium, qui est sapientia, scientia, et veritas. Solus certe Patrem novit Filius, qui est in sinu Patris, et est ejusdem, cujus ipse, essentiae. Is autem Filius, cum sit *Λόγος*, id est et Ratio et Verbum, utrumque enim significat

Sohn also erkennen wir den Vater. Aber wie erkennen wir den Sohn? In ihm sind alle Vollkommenheiten auf unendliche Weise enthalten; in ihm ist Alles als Eins, also nicht verschiedene Vollkommenheiten, die durch Zusammensetzung das schlechthin Vollkommene geben, sondern wovon eine jede, statt ein Theil des Ganzen zu sein, vielmehr unendlich und das Ganze selbst ist [1]). Die Vollkommenheiten der Creatur daher führen uns, wenn wir sie als unendliche fassen, zu dem was der Sohn und folglich auch der Vater ist. Denn zwischen beiden ist in Bezug auf ihr Wesen so zu sagen nur ein formeller Unterschied. Der Vater ist die abstracte Einheit (*ἀτεχνῶς ἓν*), über das Eine und die Monas hinaus (*ἓν ὁ θεός, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα* **Paedagog. I**, 8. S. 118); der Sohn ist die concrete, das All mit seinen Unterschieden in sich schließende Einheit (*ὡς πάντα ἓν*) [2]). Wenn nun Clemens auf die Nachweisung der positiven göttlichen Prädicate ausgeht, so ist es der Begriff des Guten (*τὸ ἀγαθὸν*), den er zu Grund legt. Gott ist seinem Wesen nach, an und für sich nicht das Gute, sondern der Gute; die übrigen Eigenschaften fließen ihm aus dieser und enthalten, formell genommen, Beziehungen des guten Gottes auf die Creatur. *Ἀγαθὸς μὲν ὁ θεὸς δι' ἑαυτὸν, δίκαιος δὲ δι' ἡμᾶς, καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός.* **Paedag. I**, 9. S. 127. Vgl. **Paedag. I.** 8. S. 116 fg. **stromat. I**, S. 312. **Quis dives salv.** 37. S. 956.

Ebenso wenig kennt der Schüler des Clemens, Origenes,

λόγος, et creatione et mundi administratione Patris demonstrat essentiam. Demonstrat enim Patrem, et per ipsam rerum omnium causam, quam a Patre accipit, et docet homines per rerum creatarum effectus, quis sit effector.

1) Stromat. lib. IV. p. 537 (Fortsetz. der obigen Stelle): *πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις Πνεύματος, συλλήβδην μὲν ἓν τι πρᾶγμα γενόμεναι, συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτὸ, τὸν Υἱόν· ἀπαρέμφατος δέ ἐστι τῆς περὶ ἑκάστης αὐτῶν τῶν δυνάμεων ἐννοίας. καὶ δὴ ἃ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἓν, ἅδε πολλὰ ὡς μέρη ὁ Υἱὸς, ἀλλ' ὡς πάντα ἓν· ἔνθεν καὶ πάντα· κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἱλουμένων καὶ ἑνουμένων.*

2) Vgl. Paedag. lib. III. p. 266.

die neuplatonische Lehre von der schlechthinigen Unbegreiflichkeit und Ueberwesentlichkeit Gottes als die seinige an, vielmehr ist es die Lehre seines Lehrers, die er, nur in einer entwickelteren Form, vorträgt; wobei er sich außerdem, noch mehr als Clemens selbst, dem übrigens blos äußerlichen Anschlusse an die Ausdrucksweise jener Philosophie zu entziehen gewußt hat. Um Gott zu denken, hat man von allen Beschränkungen zu abstrahiren, womit die endlichen Dinge behaftet sind: Körperlichkeit, Räumlichkeit, Veränderlichkeit, Zusammensetzung u. dgl. Gott ist ein rein geistiges, schlechthin einfaches, unveränderliches Wesen [1]). Eben deßhalb ist er auch unbegreiflich. Denn was immer wir über ihn im Sinn oder Gedanken festhalten mögen, er übertrifft weit alles, was unsre Anschauungen oder Begriffe von ihm in sich schließen [2]). Aber diese Unbegreiflichkeit Gottes ist nicht die platonische oder neuplatonische, sondern eine ganz andere. Sie negirt lediglich die vollkommene, schlechthin adäquate Erkenntniß Gottes. Daß wir Gott, nach Origenes, nicht unmittelbar an ihm selber zu schauen vermögen, daß wir aber dennoch ihn aus seinen Werken

1) Origenes comment. in Joann. Tom. XIII. c. 23: *Ἀνάγκη αὐτὸν νοητὸν τυγχάνειν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον.* c. 21: *Οὐσία θεῦ τὸ πνεῦμα.* de princip. I, c. 6: Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens: uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte *μονάς*, et ut ita dicam *ἑνάς*, et mens, ac fons ex quo initium totius intellectualis naturae, vel mentis est. Mens vero ut moveatur vel operetur, non indiget loco corporeo, neque sensibili magnitudine, vel corporali habitu, aut colore; neque alio ullo prorsus indiget horum quae corporis vel materiae propria sunt u. s. w. Es ist nicht nöthig, hier Stellen zu häufen, da Origenes diese Gedanken fast auf jeder Seite seiner Schriften ausdrückt.

2) De princip. lib. I. c. 1 n. 5: Si quid enim illud est quod sentire vel intelligere de Deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo quod sensimus necesse est credi. Quid autem in omnibus intellectualibus, i. e. incorporeis, tam praestans omnibus, tam ineffabiliter atque inaestimabiliter praecellens, quam Deus, cujus utique natura acie humanae mentis intendi atque intueri, quamvis ea sit purissima ac limpidissima, non potest?

und durch dieselben erkennen, ist schon angeführt (ob. S. 327 f.). Deßgleichen, daß wir insbesondere in unserm eigenen Geist ein wahres Abbild von Gott besitzen, von dem aus wir auf das Urbild schließen (ob. S. 353). Es findet eine Verwandtschaft unsres Geistes mit Gott statt, von dem unser geistiges Wesen ein Abbild ist, und wodurch wir eine Anschauung von der göttlichen Natur uns verschaffen können, besonders wenn unser Geist mehr und mehr von der körperlichen Materie gereinigt und befreit ist [1]). Unsre eigene geistige Natur also ist es, und sofort auch die äußere Welt, die Schönheit und Zweckmäßigkeit ihrer Einrichtung, von denen aus wir, gestützt auf die unsrer Seele angeborenen „gemeinen Begriffe" (*κοιναὶ ἔννοιαι*), oder das unmittelbare Gottesbewußtsein, auf das Dasein und Wesen Gottes schließen und von diesem eine wahre Erkenntniß uns verschaffen [2]). Auf den Satz des Celsus daher, „daß nichts von dem was wir erkennen in Gott sich finde" [3]), erwiedert Origenes mit Ja oder Nein, je nachdem das, was wir erkennen, dieses oder ein anderes ist. Wenn von der Erkenntniß die Rede ist, die wir von kör-

1) Origenes de princip. lib. I. c. 1. n. 7: et nolunt hoc intelligi, quod propinquitas quaedam sit menti ad Deum, cujus et ipsa mens intellectualis imago sit, et per haec possit aliquid de divinitatis sentire natura, maxime si expurgatior et segregatior sit a materia corporali. Exhort. ad Martyr. n. 47: *Ἔτι δὲ καὶ φιλοξωεῖ ἄνθρωπος, πεῖσμα λαβὼν περὶ ἀσίας λογικῆς ψυχῆς. ὡς ἐχέσης τι συγγενὲς θεῷ· νοερὰ γὰρ ἑκάτερα καὶ ἀόρατα . . . οἱ ὀφθαλμοὶ πρὸς τὰ ὁρατά, καὶ ὦτα πρὸς τὰ ἀκουστά· ἅτω νῆς πρὸς τὰ νοητά, καὶ τὸν ἐπέκεινα τῶν νοητῶν θεόν.* Contr. Cels. III, 40 VII, 38. VIII, 49.

2) Origenes de princip. lib. I. c. 1. n. 6 vgl. mit lib. IV. c. 1. n. 1. Dieser natürlichen Gotteserkenntniß geht die aus der Offenbarung geschöpfte zur Seite, und beide stehen in einer ursprünglichen Harmonie mit einander. Origenes contr. Cels. lib. III. n. 40: *τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις ἀρχῆθεν συναγορεύοντα.* Lib. I. n. 4. . . *πάντως ἐχόντων κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας πρόληψιν ὑγιῆ περὶ τῦ ἠθικῦ τόπου. διόπερ ἁδὲν θαυμαστὸν, τὸν αὐτὸν θεὸν, ἅπερ ἐδίδαξε διὰ τῶν προφητῶν καὶ τῦ σωτῆρος, ἐγκατεσπαρκέναι τῶν ἁπάντων ἀνθρώπων ψυχαῖς· ἵν' ἀναπολόγητος ἐν τῇ θείᾳ κρίσει πᾶς ἄνθρωπος ᾖ, ἔχων τὸ βέλημα τῦ νόμου γραπτὸν ἐν τῇ ἑαυτῦ καρδίᾳ.*

3) *Οὐδὲν εἶναι τῷ θεῷ, ὧν ἡμεῖς ἴσμεν.*

perlichen Dingen haben, so gibt Origenes den Satz zu. Wird er aber allgemein genommen, so erkennen wir, sagt er, vieles, was auch in Gott ist, wie Tugend, Seligkeit, Göttlichkeit [1]). Denn Gott hat sein unsichtbares und geistiges Wesen in der sichtbaren und sinnlichen Natur abgebildet, damit die, welche an die Sinne gebunden sind, durch diese zur Erkenntniß seiner geistigen Natur sich erheben [2]).

Dann allerdings, wenn vom Vater im Unterschiede vom Sohne gesprochen wird, rückt Origenes ganz ebenso wie Clemens den erstern über die Sphäre des concreten Seins und der Erkennbarkeit völlig hinaus und bezeichnet den Sohn als denjenigen, in welchem das Seiende und das Wesen aller Dinge sich concentrirt, als den Reflex (εἰκών) *τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀκατονομάστου καὶ ἀφθέγκτου ὑποστάσεως τοῦ πατρός* [3]). Da jedoch in dem Sohne kein anderes als das wahre Wesen des Vaters, also das absolute göttliche Wesen, offenbar und gleichsam sichtbar geworden ist; so kann von einer schlechthinigen Unbegreiflichkeit Gottes im Sinne des Neuplatonismus bei Origenes keine Rede sein. Die schlechthinige Transcendenz des Vaters, sein Hinaussein über alles Sein, Wesen, Eigenschaften, und daher auch über die Begreiflichkeit oder Erkennbarkeit wird von Origenes nur beziehungs- oder vergleichungsweise behauptet, nämlich im Vergleich mit dem Sohne; jener ist das abstracte Sein, und insofern das Nichtsein, als er nicht dieses und jenes Sein, auch nicht die Einheit alles Seins ist; dieser ist das concrete Sein, nicht dieses oder jenes Sein freilich, sondern die unmittelbare Einheit und Quelle alles Seins. Sobald daher auf den Unterschied zwischen Vater und Sohn nicht weiter reflectirt, sondern nur überhaupt von Gott

1) Origenes contr. Cels. lib. VI. n 62: *Εἰ δὲ καθόλου ἀκούομεν τῶν, ὧν ἡμεῖς ἴσμεν, πολλῶν ἡμεῖς ἴσμεν ἐξακουομένων· ἔστιν γὰρ αὐτῷ ἀρετὴ, καὶ μακαριότης, καὶ θειότης.*

2) Origenes select. in Ezech. tom. III. p. 407: *Ὁ θεὸς τὴν ἀόρατον καὶ νοητὴν φύσιν ἐν τῇ ὁρατῇ καὶ αἰσθητῇ φύσει ἐζωγράφησεν, ἵν' οἱ ὑπὸ αἴσθησιν γυμνασθῶσιν ἐν αὐτῇ εἰς θεωρίαν τῆς νοητῆς.*

3) Bei Athanasius de decret. synod. Nic.

gesprochen wird, ist dem Origenes Gott das Sein *καθ' ἐξοχήν*, und, was damit gleichbedeutend ist, das Gute, oder der Seiende, *ὁ ὤν*, der Gute *ὁ ἀγαθός* [1]). Und wenn dieses gleichsam sein nomen proprium ist [2]), so gelangen wir zur Kenntniß seiner Eigenschaften, seiner nomina appellativa dadurch, daß wir seine verschiedenen Beziehungen zu der Welt, die Thätigkeiten, die er auf sie ausübt, ins Auge fassen [3]). Hiernach kann kein Zweifel sein, daß Origenes die platonische und neuplatonische Negation des Seins in Bezug auf Gott sich nicht angeeignet, wohl aber zuweilen, wie auch die übrigen Väter, den christlichen Gedanken in die platonische und neuplatonische Form der Speculation eingekleidet hat. Die Frage, ob Gott das Wesen, oder über das Wesen hinaus, *ὑπερούσιος*, und unwesentlich *ἀνούσιος* zu nennen sei, gilt ihm als eine Schulfrage, als eine Frage von blos formellem Belange. Die Frage über das Wesen, sagt er [4]), ist eine weitaussehende und schwierige, die Frage, ob Gott kraft seiner Würde und Macht über das Wesen hinaus sei (wie Plato will), insofern nämlich als er nicht nur allen andern Dingen durch seinen Logos, sondern auch diesem selbst das Wesen mittheilt, oder ob Gott selbst das Wesen ist, obwohl er unsichtbar ist. Daß diese Frage nach Origenes nur insofern entsteht, als man in Bezug nicht auf das Persönliche sondern auf das Wesentliche zwischen dem Vater und Sohne einen (wenigstens formellen) Unterschied machen will; geht aus dem hervor, was er

1) Origenes de princip. lib. II. c. 9. in Joann. II, 7.

2) Origenes contr. Cels. lib. VI. n. 44. in Matth. XV, 11. de princip. I, 2. 13. I, 6. 2.

3) Origenes de Orat. n. 24.

4) Contr. Cels. lib. VI. n. 64: *Πολὺς δ' ὁ περὶ τῆς οὐσίας λόγος καὶ δυσθεώρητος· καὶ μάλιστα, ἐὰν ᾖ κυρίως οὐσία, ἢ ἑστῶσα καὶ ἀσώματος ᾖ· ἵνα εὑρεθῇ, πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὁ θεὸς μεταδιδὰς οὐσίας, οἷς μεταδίδωσι κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αὐτῷ λόγῳ· ἢ καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία, πλὴν τῇ φύσει ἀόρατος λέγεται ἐν τῷ περὶ τοῦ σωτῆρος λόγῳ φάσκοντι, ὃς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. σημαίνεται δὲ ἐκ τῆς ἀοράτου φωνῆς ὁ ἀσώματος.*

unmittelbar weiter sagt [1]): Es müsse auch noch (ehe über jenes entschieden werde) untersucht werden, ob der Eingeborne und Erstgeborne jeglicher Creatur (der Sohn) das Wesen der Wesen, das Urbild der Urbilder und der Ursprung von allem zu nennen sei, Gott sein Vater dagegen — der über all dies Erhabene. Bejaht er jene Frage, so sieht er sich freilich genöthigt, von Gott dem Vater einen abstracten Begriff aufzustellen, weil ja aller concrete Inhalt, der einheitliche Inbegriff alles Seins in den Sohn herübergenommen ist. Aber selbst da entleert er jenen Begriff nicht gänzlich, wie die Neuplatoniker, sondern der Vater bleibt ihm das unsichtbare, das eigentliche Wesen, das *νοητόν* [2]). Nur wenn unter Wesen das materielle Sein verstanden wird, was aber eigentlich in Vergleich mit dem *νοητὸν* das Unwesentliche ist, muß man von Gott dem Vater, insofern er nicht unmittelbar sondern durch den Sohn die Ursache der materiellen Welt ist, behaupten, daß er über das Wesen hinaus sei [3]).

Es kann überhaupt dem, der über den äußern Schein hinweg auf den Grund einzudringen versteht, nicht schwer fallen zu bemerken, wie bei aller Aehnlichkeit der patristischen Speculationen über Gott mit den platonischen und neuplatonischen, doch eine wesentliche Verschiedenheit des Gedankens und Gehaltes vorhanden ist. Ausgehend von der christlichen Wahrheit hatten die Väter ein sowohl rein wissenschaftliches als insbesondere apologetisches Interesse, die von ihnen als die absolute Wahrheit geglaubte christliche Lehre zu derselben Höhe des abstracten Denkens und speculativen Erkennens hinaufzuarbeiten, auf welcher die Philosophie ihrer und der frühern Zeit mit ihrem jetzt so jetzt wieder anders gestalteten Inhalte sich bewegte. In diesem Streben mußten sie sich dem Neuplatonismus um so mehr nähern, als in diesen seit Philo auch Elemente der positiven Wahrheit

1) *Ζητητέον δὲ καὶ εἰ ἀσίαν μὲν ἀσιῶν λεκτέον, καὶ ἰδέαν ἰδεῶν, καὶ ἀρχὴν, τὸν μονογενῆ καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως· ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν πατέρα αὐτῆ καὶ θεόν.*

2) Origenes de Orat. 27. p. 246.

3) Comment. in Joann. Tom XX. 16.

übergegangen waren. Aber bei aller formellen Uebereinstimmung und der vielfachen auch materiellen Gemeinschaft zeigt sich im Ganzen und Wesentlichen die schärfste Verschiedenheit. Die Kirchenväter trennen Gott und Welt schlechterdings nicht in dem Sinne des Philo, und vermischen sie nicht in dem Sinne des spätern Neuplatonismus; deßhalb ist auch der Cardinalpunct dieses Lehrstücks, der Gegensatz der Unsichtbarkeit und Unerkennbarkeit und der Sichtbarkeit und Erkennbarkeit Gottes, nicht minder das hieher gezogene Verhältniß des Vaters zum Sohne ganz anders von ihnen aufgefaßt und ausgeführt, als auf Seiten des Neuplatonismus. Der Sohn gilt ihnen nicht als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, wie dem Philo, noch als wesentlich mit dieser identisch, wie dem Plotin. Sie nähern sich dem Neuplatonismus nur in der Form der Speculation und des Ausdrucks, ihr Verhältniß zu ihm ist lediglich das der äußerlichen Accommodation.

Keiner hat diese Condescendenz so weit getrieben, als der Verfasser der unter dem Namen des Dionysius Areopagita bekannt gewordenen Werke. Dazu kommt das überwiegende Streben nach mystischer Ueberschwenglichkeit, die begriffsmäßig gefaßt dem neuplatonischen Pantheismus ganz gleichkommt, den bekanntlich J. Scotus Erigena aus ihm herausgelesen hat. Nimmt man aber jenes mystische Element, so wie es sich bei Pseudo-Dionysius selbst gibt, als das schon bei Clemens von Alexandrien vorkommende Streben, durch eine Art intellectueller Anschauung (*ἐποπτεία*) dem nicht über die Negation hinauskommenden und insofern inhaltslosen Denken Gottes die entsprechende Intuition zur Seite zu geben [1]); so wird man im übrigen ganz dieselbe

1) Der Mensch soll sich nämlich durch völlige Abziehung vom Sinnlichen, durch die strengste Enthaltsamkeit und Affectlosigkeit zur Vereinigung mit Gott emporschwingen und so Gott schauen (Clemens Al. stromat. lib. IV. p. 537 seq. VI. p. 650 sqq. u. lib. VII.): ein so zu sagen subjectiv moralischer Pantheismus, und eben darum keiner, sondern Mystik. Dionysius nennt das in der Einigung der Seele mit Gott ihr aufgehende Schauen Gottes Unwissenheit (*ἀγνωσία*), insofern es über alles was (durch die Sinne und auf dem Weg der mittelbaren, demonstrativen Erkenntniß) erkannt wird (über die *γνῶσις*) weit hinaus ist,

Weise der Gotteserkenntniß bei ihm finden, wie bei Clemens und Origenes. Wenn er dabei einen luxurirenden, und oft völlig excentrischen Gebrauch von der Abstraction und Negation macht, so hat dies seinen Grund eben in dem mystischen Elemente, das nur dadurch zu seinem Rechte kommen kann, daß die Negation erschöpft, die Abstraction bis ins Unendliche getrieben wird. Sonach spricht Pseudo-Dionysius in endlosen Wiederholungen aus, daß Gott zwar die Ursache alles Seins, selbst aber nicht sei (*μὴ ὄν*), weil über alles Sein erhaben. „Die überwesentliche Unendlichkeit ist über alle Wesenheiten, die übervernünftige Einheit über alle Vernunft hinaus; jedem Verstande unbegreiflich ist das über den Begriff hinausliegende Eine; jeder Rede unaussprechlich das über alle Rede erhabene Gute, die einende Einheit jeder Einheit, die überwesentliche Wesenheit, die der Vernunft nicht erkennbare Vernunft, das unaussprechliche Wort; Vernunftlosigkeit (*ἀλογία*), Verstandlosigkeit (*ἀνοησία*), Namenlosigkeit (*ἀνωνυμία*) [1]." Auf der andern Seite wird von

und unterscheidet diese mystische Erkenntniß von der Erkenntniß im gewöhnlichen Sinne, die nicht Gott an sich, sondern nur so wie er in seinen Werken sich abspiegelt, in sich faßt. Es ist dieselbe auch bei ihm die den Negationen des Denkens zur Seite gehende positive Intuition, ein inhaltliches Wissen, das nur im Vergleich mit dem gemeinen Wissen, von dem es ganz verschieden ist, als Nichtwissen bezeichnet wird. S. Epist. 1. de myst. theolog. c. 1. de divin. nominib. c. 1. Man kann hieraus deutlich ersehen, wie diese Mystik entstand, und welcher Werth ihr zukommt. Die positive Erkenntniß Gottes genügt ihr nicht, weil sie eine blos analogische ist; die negative ebenso wenig, weil sie ohne Inhalt ist. Diese aber steht ihr insofern höher als jene, weil sie der mystischen, als der höchsten den Weg bahnt, wenn sie alles blos analogische Wissen aufhebt, beseitigt. Die mystische ist eine adäquate Erkenntniß Gottes, ein Wissen von Gott, so wie er in sich selbst ist, und darum über jene beiden Erkenntnißarten erhaben; aber sie ist entweder blos subjectiv, ein Gefühl, oder aber das jenen beiden Arten zu Grund liegende und sie zur Einheit zusammenfassende unmittelbare Wissen, das, wenn es für sich zu ergreifen wäre, wie die Mystik wähnt, ein adäquates Wissen von Gott gewährte, das aber in der That nur in jenen beiden Erkenntnißweisen sich zu verwirklichen und zu expliciren vermag.

1) De divin. nomin. c. 1. §. 1. c. 4. §. 3. de mystic. theolog. c. 5.

ihm aber auch gelehrt, daß die Ursache von Allem, die über Allem ist, weder wesenlos, noch leblos, noch verstandlos, noch geistlos u. s. w. sei [1]; er nennt Gott sogar in der positiven Form: *τὸ αὐτὸ εἶναι, τὴν αὐτοζωὴν, τὴν αὐτοσοφίαν* u. s. w. [2], insofern Gott Sein, Leben, Geist nicht durch ein anderes und als Eigenschaft zukommt, sondern durch sich selbst so, daß jedes mit seinem Wesen identisch ist. Beides zusammenfassend nennt er Gott *πάντων θέσιν* (omnium positionem) und *πάντων ἀφαίρεσιν* (omnium ablationem s. negationem) [3]. „In der Gottheit ist alles zu setzen, was in dem Seienden immer gesetzt und als Eigenschaft ihm beigelegt wird — sofern sie nämlich die Ursache von Allem ist; es ist aber auch alles dies noch mehr (eigentlicher) wieder in ihr zu verneinen — sofern sie über alles erhaben ist [4]." Die Negationen und Positionen stehen sich aber nicht entgegen und heben sich nicht auf, einmal weil nicht dasselbe Gott beigelegt und abgesprochen wird, und wenn auch dasselbe, dies sodann nicht in derselben Beziehung oder Weise ihm beigelegt wird, in welcher es ihm abgesprochen wird [5]. Dagegen sind die Negationen den Affirmationen vorzuziehen, insofern jene das was Gott ist eigentlicher ausdrücken [6]. Endlich ist Gott erhaben zu denken über alle Affirmation und Negation [7]; „er ist weder Bejahung noch Verneinung, sondern indem wir bei dem was nach ihm kommt (dem Creatürlichen) Bejahungen und Verneinungen setzen, setzen wir in ihm weder Bejahung, noch Verneinung, weil über alle Bejahung hinaus die vollkom-

1) De myst. theol. c. 4.

2) De divin. nomin. c. 5 u. 11.

3) De divin. nomin. c. 2. §. 1.

4) De myst. theol. c. 1. §. 2. *Δέον ἐπ' αὐτῷ καὶ πᾶσαν τῶν ὄντων καταφάσκειν θέσιν, ὅτι ἐκ πάντων τὸ Θεῖον ὀνομάζεται, ὡς αἴτιος ἐκ τῶν αἰτιατῶν· καὶ πᾶν ὃ κατέφησεν ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ τὰ ὄντα ὄντι.*

5) De myst. theol. c. 1. §. 2.

6) Celest. hierarch. c. 2. Vgl. S. Maximus Centur. 2. Theol. c. 39.

7) De myst. theol. c. 1. §. 2.

mene einige Ursache von allem liegt, und weil über jede Verneinung die Ueberschwenglichkeit des von allem Abgelößten sich erhebt, der über allem steht [1])."

Wie viel Spielendes und Schielendes dieser ausschweifende Gebrauch der Negation mit sich führt, leuchtet Jedem auf den ersten Blick ein. Wir wenden uns deßhalb gerne wieder zurück zu den frühern Vätern und ihrer viel nüchternern Darstellung.

Ließen sich Justin, Clemens, Origenes in ihrem Streben nach einer möglichst reinen Gotteserkenntniß nicht in die bodenlose Leere der platonischen und neuplatonischen Negation hinabziehen; so ist es interessant zu bemerken, wie die dem anomöischen Irrthum einer vollkommnen Begreiflichkeit Gottes entgegentretenden Väter doch gleichfalls sich vor dem neuplatonisch-gnostischen Extrem der absoluten Unerkennbarkeit Gottes zu hüten wußten. Den Grund davon muß man hier wie dort in dem getreuen Festhalten an der christlichen Lehre suchen, die sich ebenso sehr gegen die Trennung Gottes von der Welt als gegen ihre Vermischung, und darum ebenso bestimmt gegen eine absolute Unbegreiflichkeit Gottes als gegen seine vollkommne Begreiflichkeit ausspricht. Ist es nicht Gott, das höchste Wesen, welches die Welt hervorgebracht, sie erhält und regiert, sondern ein anderes von ihm verschiedenes Wesen; so würde man freilich jenes höchste Wesen vergeblich zu erkennen trachten; denn wenn wir nicht in der Welt (äußern und innern) Spuren von ihm finden, wo könnten wir ihn dann noch suchen? Umgekehrt, wenn Gott so sehr in die Welt herabgezogen wird, daß man das in den Dingen zur Erscheinung und Verwirklichung kommende Wesen der Welt dem Absoluten gleichsetzt; so erkennen wir ihn freilich so vollkommen, als wir uns selbst und die Welt erkennen, aber

1) De myst. theol. c. 5. . . *οὐδὲ σκότος ἐστὶν, οὐδὲ φῶς· οὔτε πλάνη, οὔτε ἀλήθεια· οὐδέ ἐστιν αὐτῆς καθόλου θέσις, οὔτε ἀφαίρεσις· ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιῶντες αὐτὴν, οὔτε τίθεμεν, οὔτε ἀφαιροῦμεν. ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τῶ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων.*

es ist nicht mehr Gott, den wir erkennen, sondern das fingirte All Eins des Pantheismus. Tritt also das Christenthum weder für jene noch für diese Weltansicht ein; so folgt daraus von selbst, daß es weder eine vollkommne Erkennbarkeit noch eine vollkommne Unerkennbarkeit Gottes zugeben kann, sondern nur ein drittes oder mittleres zwischen beiden, eine Lehre, die das Einseitige und Exclusive nach beiden Seiten von sich ferne hält, und nur deßhalb den Beifall der Philosophen und Häretiker nicht finden konnte. Diese halten ihre abstracten Theorien für besser als die lebendige Weltanschauung des Christenthums, oder sie verlassen gar den Boden des religiösen Bewußtseins und zimmern sich einen eignen Gott, der als ihr Geschöpf ihnen auch vollkommen begreiflich und deßhalb am liebsten ist, weil sie ihn nicht zu lieben noch zu scheuen brauchen. Die christliche Gotteserkenntniß aber, wiewohl sie nach jener Betrachtung ein Zusammengesetztes und nicht aus einem Stück zu sein scheint, ist in der That jener gegenüber nur die concrete, dieser gegenüber die wahre, auf der Voraussetzung des religiösen Glaubens beruhende, und vereinigt in sich auf die innigste Weise das, was jenen beiden Wahres beiwohnt, ohne ihre Irrthümer zu theilen. Sie vermag Gott soweit zu begreifen, als er sich in der Welt und in Christo geoffenbart hat, und es ist ihr also ein unendlicher Fortschritt hierin verstattet, andererseits kann sie den Negationen des Verstandes und den Abstractionen desselben soweit es nur immer dem Denken möglich ist nachgehen, insofern Gott ungeachtet seiner unendlichen Selbstoffenbarung in der Welt sich mit dieser doch nicht vermischt hat, sondern unendlich über sie erhaben bleibt als das Absolute in persönlicher Eigenschaft.

Wenn die Anomöer die vollkommene Begreiflichkeit Gottes behaupteten, so war es natürlich, daß die sie bekämpfenden Väter hauptsächlich darauf hinwiesen, wie wir Gott nur aus seiner Schöpfung und folglich nur unvollkommen und inadäquat erkennen. Wir können Gott nicht ins Antlitz, nicht unmittelbar wie er in sich selbst ist schauen, sondern ihm nur nachschauen, aus den Spuren ihn erkennen, die er in der Welt zurückläßt (ob. S. 327 f.).

„Wohl, sagt Basilius [1]), zeigen uns die Geschöpfe die Macht, Weisheit und Kunst des Schöpfers, aber nicht seine Substanz. Ja nicht einmal die ganze Macht des Schöpfers stellen sie nothwendig dar; da es ja geschehen kann, daß der Künstler nicht alle seine Kräfte aufbietet, sondern zuweilen einen weniger angestrengten Versuch macht. Und wenn er auch auf das Werk seine ganze Kraft verwendet hätte (wie denn dies von der vollkommnen Schöpfung Gottes allerdings angenommen werden muß); so werden zwar die Kräfte desselben aus seinen Werken ermessen werden, aber seine Substanz, welche sie nun sei, erfassen wir nicht in ihnen." Den Gedanken, auf den sich Basilius hier stützt, gibt uns Pseudo-Dionysius in seiner abstracten Weise also an: Es besteht keine genaue Aehnlichkeit zwischen den Ursachen und ihren Wirkungen; denn wenn auch diese nach Möglichkeit die Bilder (Aehnlichkeiten) der Ursachen aufnehmen, so sind doch die Ursachen selbst außer den Wirkungen und über sie erhaben [2]). Oder wie Basilius an einem andern Orte sich selbst erklärt: wir behaupten zwar Gott zu erkennen aus seinen Wirksamkeiten, aber wir nahen uns seiner Wesenheit nicht; denn seine Wirksamkeiten steigen freilich zu uns herab, allein seine Wesenheit bleibt uns unzugänglich [3]). Wenn du aber das Wesen Gottes nicht kennst, warf Eunomius ein, so kennst du ihn selbst nicht. Ich kenne

1) Contr. Eunom. lib. II. c. 32. (Tom. I. p. 381. ed. Paris. 1839): *Δυνάμεως γὰρ, καὶ σοφίας, καὶ τέχνης, ἀχὶ δὲ τῆς ἀσίας αὐτῆς ἐνδεικτικά ἐσι ποιήματα. καὶ ἀδὲ αὐτὴν πᾶσαν τῷ δημιουργῷ τὴν δύναμιν ἀναγκαίως παρίςησιν, ἐκδεχουμένου ποτὲ τὸν τεχνίτην μὴ πᾶσαν ἑαυτῷ τὴν ἰσχὺν ἐναποθέσθαι ταῖς ἐνεργείαις, ἀλλ' ὑφειμένοις πολλάκις ἐπὶ τῶν ἔργων τῆς τέχνης τοῖς τόνοις χρήσασθαι. εἰ δὲ καὶ ὅλην τὴν δύναμιν ἐπὶ τὸ ἔργον ἀνακινήσειε, καὶ ἅτως ἂν ὑπάρχοι τὴν ἰσχὺν αὐτῆ διὰ τῶν ἔργων ἀναμετρεῖσθαι, ἀχὶ δὲ τὴν ἀσίαν, ἥτις ποτέ ἐσι, καταλαμβάνεσθαι.*

2) De divin. nomin. c. 2. §. 8: *Οὐ δὲ γάρ ἐσιν ἀκριβὴς ὁμοιότης τοῖς αἰτιατοῖς κτίσμασι, καὶ τοῖς αἰτίοις, ταῖς θεαρχικαῖς φημι ὑποςάσεσιν· ἀλλ' ἔχει μὲν τὰ κτίσματα τὰς ἐνδεχομένας εἰκόνας ἐκ τῆ Θεῆ· αὐτὰ δὲ τὰ αἴτια, παντελῶς τῶν αἰτιατῶν κτισμάτων ἐξῄρηνται.*

3) Epist. 234. n. 1: *Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ ἀσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν ἀχ ὑπισχνόμεθα. αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτῆ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ ἀσία αὐτῆ μένει ἀπρόσιτος.*

ihn selber wohl, entgegnet Basilius, als denjenigen nämlich, dessen Wesen über allen Begriff erhaben ist [1]). Wir behaupten zu wissen, was sich von Gott erkennen läßt, hinwiederum aber auch, daß Gott unsre Erkenntniß übersteigt, daß sie nicht vollkommen ist [2]). Und zwischen diesem Wissen und Nichtwissen ist kein Widerspruch; denn es wird jenes nicht in derselben Beziehung, oder in derselben Weise wie dieses behauptet, sondern in einer andern [3]). Man muß bedenken, daß der Ausdruck „wissen, erkennen" vieldeutig ist. Wir behaupten die Majestät Gottes zu kennen, seine Macht, Weisheit, Güte, seine Fürsorge, mit welcher er um uns Sorge trägt, und sein gerechtes Gericht, nicht aber sein Wesen [4]). Man kann etwas wissen der Zahl nach, oder der Größe, oder der Kraft, oder der Existenzweise, oder der Zeit der Entstehung, oder der Wesenheit nach [5]). In Bezug auf Gott unterscheiden wir das Wissen von ihm als unserm Schöpfer, das Wissen von seinen wunderbaren Thaten und Führungen, das practische Wissen oder die Erkenntniß seines Willens in seinen Geboten, das Wissen von ihm als unserm Vater. Jene aber (Aëtius und Eunomius), indem sie alle diese Unterschiede verwerfen, wollen nur von einer Erkenntniß wissen,

1) L. c. n. 2: *Εἴδησις ἄρα τῆς θείας ἀσίας, ἡ αἴσθησις αὐτῆ τῆς ἀκαταληψίας.*

2) Epist. 235 n. 2: *Ἀλλ' ἡμεῖς εἰδέναι μὲν ὁμολογῶμεν τὸ γνωςὸν τῆ Θεῆ, εἰδέναι δέ τι πάλιν ὃ ἐκφεύγει ἡμῶν τὴν κατάληψιν.*

3) L. c.: *Ἐγὼ δὲ καὶ οἶδα Τιμόθεον, καὶ ἀκ οἶδα· ἃ μὲν κατὰ ταὐτὸν, καὶ ἐν τῷ αὐτῷ. ἃ γὰρ καθ' ὃ οἶδα, κατὰ τᾶτο καὶ ἀκ οἶδα· ἀλλὰ κατ' ἄλλο μὲν οἶδα, κατ' ἄλλο δὲ ἀγνοῶ. οἶδα μὲν γὰρ αὐτὸν κατὰ τὸν χαρακτῆρα, καὶ τὰ λοιπὰ ἰδιώματα· ἀγνοῶ δὲ αὐτῆ τὴν ἀσίαν.*

4) Epist. 234 n. 1: *Ἡμεῖς δὲ λέγομεν, ὅτι τὸ εἰδέναι πολύσημον. καὶ γὰρ τὴν μεγαλειότητα τῆ Θεῆ εἰδέναι λέγομεν, καὶ τὴν δύναμιν, καὶ τὴν σοφίαν, καὶ τὴν ἀγαθότητα, καὶ τὴν πρόνοιαν ᾗ ἐπιμελεῖται ἡμῶν, καὶ τὸ δίκαιον αὐτῆ τῆς κρίσεως· ἀκ αὐτὴν τὴν ἀσίαν.*

5) Epist. 235 n. 2 — *Ἐπειδὴ γὰρ τὸ τῆς γνώσεως ὄνομα ἐπὶ πολὺ διαβαίνει, καὶ γνωςόν τί ἐσι, τὸ μὲν κατὰ ἀριθμὸν, τὸ δὲ κατὰ μέγεθος, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν, τὸ δὲ κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως, τὸ δὲ κατὰ τὸν χρόνον τῆς γεννήσεως, τὸ δὲ κατ' ἀσίαν . . .*

von der θεωρία des Wesens Gottes selbst [1]). Wenn sie daher fragen: erkennet ihr Gott, oder erkennet ihr ihn nicht?, und unter dieser Erkenntniß schlechthin nur die eine (adäquate) Erkenntniß verstehen; so muthen sie uns die Erkenntniß des göttlichen Wesens zu, wofern wir mit Ja antworten; und wenn mit Nein, so zeihen sie uns der Gottlosigkeit [2]). Das ist ihre verfängliche Art zu fragen (ἐπηρεαστικὴ ἡ ἐρώτησις). Behaupten wir [3]) Gott zu kennen, weil wir von seiner Majestät, Macht, Weisheit, Güte u. s. w. wissen; so erwiedern sie: Gott ist einfach, und alles was wir als an ihm erkennbar und von uns erkannt aufführen, sei eben sein Wesen: ein Sophisma, das unzählige Ungereimtheiten in sich schließt. Sind die aufgezählten Wirksamkeiten (Macht, Weisheit ꝛc.) alle in gleicher Weise Bezeichnungen des einen göttlichen Wesens; so mögen sie doch aufhören, uns zu fragen, ob wir das Wesen Gottes kennen, und statt

1) Epist. 235. n. 3: Ἀλλὰ πολλαχῶς ἡ γνῶσις, ὡς ἔφαμεν. Ἥ τε γὰρ τῶ κτίσαντος ἡμᾶς σύνεσις, καὶ ἡ τῶν θαυμασίων αὐτῶ κατανόησις, καὶ ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν, καὶ ἡ οἰκείωσις ἡ πρὸς αὐτόν. οἱ δὲ πάντα ταῦτα παρωσάμενοι, ἐπὶ ἓν σημαινόμενον τὴν γνῶσιν ἕλκουσι, τὴν θεωρίαν αὐτῆς τῶ Θεῶ τῆς οὐσίας.

2) Epist. 235. n. 2 (Schluß der vorletzten Stelle): οὗτοι ἐν ἐρωτήματι τὸ ὅλον παραλαμβάνοντες; ἐὰν μὲν λάβωσιν ἡμᾶς ὁμολογοῦντας, ὅτι γινώσκομεν, ἀπαιτῆσιν ἡμᾶς τῆς οὐσίας τὴς εἰδήσιν· ἐὰν δὲ ἴδωσιν ἡμᾶς εὐλαβουμένους πρὸς τὴν ἀπόφασιν, περιτρέπουσιν ἡμῖν τῆς ἀσεβείας τὸ ὄνειδος.

3) Basilius epist. 234. n. 1: Οὐ γὰρ ὁ τὴν οὐσίαν μὴ φάσκων εἰδέναι, ὡμολόγησε τὸν Θεὸν μὴ ἐπίστασθαι, ἐκ πολλῶν ὧν ἀπηριθμησάμεθα συναγομένης ἡμῖν τῆς περὶ Θεῶ ἐννοίας. ἀλλ' ἁπλῶς, φησιν, ὁ Θεὸς, καὶ πᾶν ὅπερ ἂν αὐτῶ ἀπαριθμήσῃ γνωστὸν, τῆς οὐσίας ἐστί. τοῦτο δὲ σόφισμά ἐς μυρίας τὰς ἀτοπίας ἔχον. τοσούτων τῶν ἀπηριθμημένων ὄντων, πότερον ταῦτα πάντα μιᾶς οὐσίας ὀνόματα; καὶ ἰσοδυναμεῖ ἀλλήλοις τὸ φοβερὸν αὐτῶ καὶ τὸ φιλάνθρωπον, τὸ δίκαιον καὶ τὸ δημιουργικὸν, τὸ προγνωστικὸν καὶ τὸ ἀνταποδοτικὸν, τὸ μεγαλεῖον καὶ τὸ προνοητικόν; ἢ καὶ ὅπερ ἂν τούτων εἴπωμεν, τὴν οὐσίαν δηλοῦμεν; εἴπερ γὰρ τοῦτο λέγουσι, μὴ ἐρωτάτωσαν, εἰ τὴν οὐσίαν οἴδαμεν τῶ Θεῶ, ἀλλὰ πυνθανέσθωσαν ἡμῶν, εἰ φοβερὸν οἴδαμεν τὸν Θεὸν, ἢ εἰ δίκαιον, ἢ εἰ φιλάνθρωπον; ταῦτα ὁμολογοῦμεν εἰδέναι· εἰ δὲ ἄλλο τι λέγουσι τὴν οὐσίαν, μὴ παραλογιζέσθωσαν ἡμᾶς διὰ τῆς ἁπλότητος. αὐτοὶ γὰρ ὡμολόγησαν ἄλλο καὶ ἄλλο εἶναι τήν τε οὐσίαν καὶ τῶν ἀπηριθμημένων ἕκαστον. ἀλλ' αἱ μὲν ἐνέργειαι ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἁπλῆ.

dessen sich bei uns erkundigen, ob wir wissen, daß Gott streng, oder daß er gerecht, oder daß er menschenfreundlich sei; denn wenn wir ihn als solchen kennen, so kennen wir ja nach ihnen selbst auch sein Wesen; und wir bekennen dies zu wissen. Halten sie aber das Wesen Gottes irgendwie von jenen Wirksamkeiten für verschieden, so mögen sie uns nicht mit seiner Einfachheit chikaniren; denn sie selbst haben ja zugestanden, etwas anderes sei das Wesen, und etwas anderes jede von den aufgezählten Wirksamkeiten; die Wirksamkeiten sind freilich mannigfach und verschieden, das Wesen aber ist nur eines und einfach. Wir nun behaupten Gott aus seinen Wirksamkeiten zu kennen, sein Wesen aber gilt uns als unnahbar.

Die zwei Puncte, um die sich dieser Streit dreht, lassen sich klarer machen. Wenn Basilius behauptet, Gott nicht nach seinem Wesen, sondern nach seinen Wirksamkeiten zu erkennen; so will er nicht sagen, daß Gott gar nicht erkannt werde, daß in den göttlichen Wirksamkeiten nichts von dem, was Gott ist, oder etwas anderes dem menschlichen Geiste sich offenbare, sondern einfach nur, daß Gott nicht absolut erkennbar, und insofern unbegreiflich sey. Dagegen stellte Eunomius die Alternative auf: entweder wird Gott gar nicht, oder er wird absolut erkannt; denn von wem ich das Wesen nicht so wie es an ihm selbst ist erkenne, den kenne ich gar nicht [1]). Er verwarf somit die relative Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes als etwas Unmögliches. Auf diese gestützt, läugnete Basilius sodann die Isodynamie der göttlichen Eigenschaftsbenennungen und ihre Coincidenz mit der Wesensbenennung, und setzte den Begriff des göttlichen Wesens (nicht das Wesen selbst) aus den verschiedenen Eigenschaftsbegriffen zusammen [2]). Dagegen erklärte Eunomius,

1) Basilius ep. 234. n. 2. vgl. ep. 235. n. 3.

2) Basilius contr. Eunom. lib. I. n. 10: Ἔχει δὲ οὕτως. Ἓν μὲν ἁδὲν ἔστιν ὄνομα ὃ πᾶσαν ἐξαρκεῖ τὴν τῶ Θεῶ φύσιν περιλαβὸν, ἱκανῶς ἐξαγγεῖλαι· πλείω δὲ καὶ ποικίλα κατ' ἰδίαν ἕκαστον σημασίαν, ἀμυδρὰν μὲν παντελῶς καὶ μικροτάτην, ὡς πρὸς τὸ ὅλον, ἡμῖν γε μὴν ἐξαρκοῦσαν τὴν ἔννοιαν συναθροίζει.

ausgehend von seiner absoluten dem Wesen vollkommen angemessenen Erkenntniß: daß wenn Gottes Wesen, wie Basilius nicht läugnete, schlechthin einfach sei, so müsse es auch die Erkenntniß desselben sein; daher seien die göttlichen Eigenschaftsbegriffe schlechthin gleichbedeutende Bezeichnungen des schlechthin einfachen göttlichen Wesens, und jeder einzelne ein adäquater Ausdruck des ganzen Wesens Gottes. Die letztere Differenz ist sonach nur eine Folge der ersten und der ganze Streitpunct dreht sich um die Frage, ob wir eine absolute, schlechthin adäquate, oder nur eine relative und insofern inadäquate, dessen ungeachtet aber wahre Erkenntniß von Gott besitzen.

Verfolgen wir den Gegensatz der orthodoxen Gotteslehre gegen die anomöische jetzt weiter. Die Anomöer behaupteten die Absolutheit unsrer Gotteserkenntniß nicht sofast, wie man gewöhnlich sagt, deßhalb, um den orthodoxen Vätern die Berufung auf das mit dem Verstande undurchdringliche Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit zu entleiden, sondern sie galt ihnen als das unerschütterliche philosophische Fundament ihrer dogmatischen Hauptlehre von der Wesensunähnlichkeit des ungezeugten Vaters und des gezeugten Sohnes. Bekanntlich hatten schon Arius und seine ersten Anhänger den Begriff der Zeugung im endlichen Sinne genommen, um die Priorität des Vaters vor dem Sohne, die Nichtewigkeit des letztern und folglich die Verschiedenheit seines Wesens von dem des Vaters anschaulich zu machen; nicht weniger weiß man, daß Arius das Ungezeugtsein als das wesentliche Prädicat des Vaters aufgestellt und im Sinne von Anfangslossein, überhaupt Absolutsein genommen hat. Daraus ergab sich von selbst, daß der Sohn, dem das Prädicat des Gezeugtseins zukommt, nicht im eigentlichen und wahren Sinne absoluten Wesens sei (s. unt. in d. Trinitätslehre). Nun hatte man aber orthodoxerseits hierauf entgegnet, daß das endliche Verhältniß von Erzeuger und Erzeugtem nicht auf das ewige Verhältniß des Vaters zum Sohne passe, sondern blos eine Analogie, eine menschliche Vorstellungsweise desselben enthalte; sodann daß das Ungezeugtsein nicht ein wesentliches, sondern das persönliche Prädicat des Vaters sei, das nicht aussage, was er im Unterschiede vom Sohn ist, sondern nur wie er ist[1]) im Vergleich mit diesem, also nur seine eigenthümliche Existenzweise angebe. Um also jene Einrede der orthodoxen Väter zu beseitigen, stellten die Anomöer die Behauptung auf, der Begriff des Ungezeugtseins sei kein blos analogischer, keine inadäquate Vorstellungsweise, sondern der absolute Begriff Gottes, der vollkommen erschöpfende und adäquate Ausdruck seiner Substanz. Damit war auch das andere gegeben, daß das ἀγέννητον nicht eine Relation in Gott, oder die Weise seiner Subsistenz, sondern ein wesentliches Prädicat Gottes, sein Wesen selbst sei[2]).

1) Da es also bewiesen ist, sagt Basilius (c. Eunom. I, 14), daß das göttliche Wesen von der menschlichen Natur nicht begriffen und erklärt werden kann, so bleibt noch übrig, in Bezug auf die ἀγεννησία zu untersuchen, was sie sei, und wie wir sie der Gottheit beilegen. Wir finden nun, fährt er fort (l. c. n. 15), daß uns der Begriff des Ungezeugten nicht in der Erforschung dessen, was ist (ἐν τῇ τῦ τί ἐστιν ἀνερευνήσει), entsteht, sondern vielmehr in der, wie etwas ist (ἐν τῇ τῦ ὅπως ἐστίν). Ἐξετάζων γὰρ ὁ νῦς, εἰ ὁ ἐπὶ πάντων Θεὸς, ἑαυτῦ τινα αἰτίαν ὑπερκειμένην ἔχει, εἶτα ἃ δυνάμενος ἐπινοεῖν ἐδεμίαν, τὸ ἄναρχον αὐτῦ τῆς ζωῆς ἀγέννητον προσηγόρευσεν. ὡς γὰρ ἐν τοῖς περὶ τῶν ἀνθρώπων λόγοις, ὅταν λέγωμεν ὅτι ὁ δεῖνα ἐκ τῦδε γέγονεν, ἃ τὸ τί ἐστιν ἑκάστου, ἀλλὰ τὸ ὅθεν γέγονε διηγέμεθα· ἕτω καὶ ἐν τοῖς περὶ Θεῦ, ἡ ἀγέννητος φωνὴ, ἃ τὸ τί, ἀλλὰ τὸ μηδαμόθεν αὐτῦ σημαίνει.

2) Eunomius bei Basil. (contr. Eunom. lib. I. n. 5. p. 301. ed. Paris.): Wir also bekennen sowohl nach unserer natürlichen Einsicht als nach der Lehre der Väter Einen Gott, der weder durch sich selbst, noch durch ein anderes geworden ist. Beides ist gleich unstatthaft anzunehmen, insofern das Producirende früher sein muß als das Producirte, und dieses später als jenes, auch dasselbe nicht früher oder später als es selbst, noch ein anderes vor Gott sein kann, indem es sonst die Würde der Gottheit vor ihm voraus hätte. Ἆρ ἒν, εἰ μήτε αὐτὸς ἑαυτῦ, μήτε ἑτερόν τι αὐτῦ προϋπάρχειν δέδεικται, πρὸ δὲ πάντων αὐτός· ἀκολουθεῖ τἀτῳ τὸ ἀγέννητον· μᾶλλον δὲ αὐτό ἐστιν ἃσία ἀγέννητος. Dies heißt, wie es auch Basilius hervorhebt (l c. p. 304): ὅτι αὐτὸ, ὅπερ ἐστὶν ὁ θεὸς, ἀγεννησία ἐστί. Eunomius fügt hinzu (p. 305): das ἀγέννητον sei nicht κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην von Gott gesagt, es sei kein bloser Name, sondern das Wesen Gottes selbst. Vgl. Gregor. Nyss. Orat. XI. p. 704. 739. Unter jenem (ἐπίνοια) ist die blos analogische Vorstellungsweise im Unterschied von der absoluten Erkenntniß, unter diesem (ὄνομα) ein ab-

So wurde also von der Trinitätslehre aus auf die Frage nach der Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit Gottes zurück- und von da aus wieder zu jener fortgegangen. Die Anomöer insbesondere aber beabsichtigten mit ihrer Erörterung über das ἀγέννητον und die daran geknüpfte Behauptung der vollkommnen Erkennbarkeit Gottes zunächst nur, die arianische Logoslehre fester zu begründen und gegen die gemachten Einwürfe sicher zu stellen, während sie im übrigen gleich Arius und seinen ersten Anhängern den Schluß von der ἀγεννησία des Vaters auf die Wesensverschiedenheit des Sohnes verfolgten [1]). Und in der That war dies in der angedeuteten polemischen Beziehung eine wesentliche Verbesserung der arianischen Lehre [2]); nach einer andern Seite aber auch eine wesentliche Verschlimmerung. Denn der dualistische Character der Weltanschauung, auf dem die auch von den Anomöern anerkannte Mittelstellung des Sohnes zwischen Gott und der Welt beruht, war durch die Behauptung einer absoluten Gotteserkenntniß aufgehoben, und daher für den, der das anomöische Princip durchschaute, das ganze arianische Lehrgebäude untergra-

stracter Begriff im Unterschied von dem realen zu verstehen, wiewohl Eunom. beides mit einander vermischt, wie die Stelle, die ich hersetzen will, beweist: Ἀγέννητον δὲ λέγοντες, οὐκ ὀνόματι μόνον, κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην, σεμνύειν οἰόμεθα δεῖν, ἐκτινννύναι δὲ αὐτῷ τὸ πάντων ἀναγκαιότατον ὄφλημα τῷ Θεῷ τὴν τῆ εἶναι ὅ ἐσιν ὁμολογίαν. τὰ γάρ τοι κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα, ἐν ὀνόμασι μόνον καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα, ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν.

1) Basilius contr. Eunom. lib. I. n. 5. p. 305: Ὁ δὲ ὥσπερ ὁδῷ τινος λαβόμενος, ἐκ τῆ καθ' ὑφαρπαγὴν αὐτῷ προληφθέντος λόγου, πρὸς τὴν κατασκευὴν ἐντεῦθεν χωρεῖ τῆ τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν εἶναι τῆ Θεῆ τῶν ὅλων, ἵνα τούτου δειχθέντος, ὁμολογούμενον ἔχῃ τὸ, ἀνόμοιον κατὰ τὴν οὐσίαν εἶναι τὸν Μονογενῆ τῷ Πατρί.

2) Gregor von Nyssa bemerkt in Bezug auf Aëtius (lib. I. contr. Eunom. p. 294): Ἐμμελετήσας τοίνυν τῇ τοιαύτῃ διατριβῇ, καί τινα συλλογισμῶν ἔφοδον ἐξ Ἀριστοτελικῶν ἀπηχημάτων παρατηρήσας, ὀνομαστὸς ἦν τὸν πατέρα τῆς αἱρέσεως Ἄρειον τῇ καινότητι τῶν ἐφευρεθέντων ὑπερβαλλόμενος, μᾶλλον δὲ τῶν παρ' ἐκείνου τεθέντων τὴν ἀκολουθίαν κατανοήσας ἀγχίνους τις ἔδοξεν εἶναι καὶ τῶν κρυφίων εὑρετικός· τὸ κτιστὸν, καὶ τὸ ἐξ οὐκ ὄντων, ἀνόμοιον εἶναι τῷ κτίσαντι, καὶ τῷ παραγαγόντι ἐκ τῆ μὴ ὄντος ἀποφηνάμενος.

ben. Arius selbst stand daher doch dem Geiste seines Systems näher und schützender zur Seite als die Anomöer, wenn er die schlechthinige Unbegreiflichkeit Gottes für uns lehrte, und sogar vom Sohne sagte, daß auch er den Vater des Alls nicht durchschaue [1]).

Nach dem aus Basilius Angeführten kann es nicht befremden, wenn uns berichtet wird, daß Eunomius unser Wissen von Gott dem Wissen Gottes von sich selbst gleichgesetzt [2]), Aëtius aber behauptet habe, er kenne Gott so gut, als sich selbst, ja noch besser: οὐ κατὰ πίστιν, ἀλλὰ φύσει κατὰ εἴδησιν [3]), d. h. nicht erst aus der Offenbarung durch den Glauben, sondern schon durch sein natürliches Vernunftwissen. Solche Aeußerungen würdigten die Väter zunächst sittlich und bezeichneten sie als Beweise des äußersten, vermessensten Hochmuths [4]); oder sie verfolgten sie mit Spott, den sie am meisten verdienten [5]).

Wenn es keine leere Behauptung oder bloße Voraus-

1) Philostorgius Hist. eccl. lib. II. c. 3. Philost., selbst arianisch gesinnt, tadelt deßhalb den Arius und seine ersten Anhänger gewiß mit Unrecht. Vgl. lib. X. c. 2.

2) Socrates Hist. eccl. lib. IV. c. 17: Ὁ θεὸς περὶ τῆς ἑαυτῆ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἐπίσταται· οὐδέ ἐσιν αὕτη μᾶλλον μὲν ἐκείνῳ, ἧττον δὲ ἡμῖν γινωσκομένη, ἀλλ' ὅπερ ἂν εἰδείημεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τῆτο πάντως κἀκεῖνος οἶδεν, ὃ δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνος, τῆτο εὑρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν. Dasselbe berichtet Cyrillus Alex. Thesaur. XXXI. (Tom. V. p. 260. ed. Aubert).

3) Epiphan. haeres. LXXVI. Gregor Naz. (Orat. 27. n. 2) sagt von ihnen: οἳ πάντα εἰδέναι τε καὶ διδάσκειν ὑπισχνεῖσθε λίαν νεανικῶς καὶ γενναίως.

4) Basilius contr. Eunom. lib. I. n. 12: Ὅλως δὲ, τῆ ἐπὶ πάντων Θεῆ αὐτὴν τὴν οὐσίαν ἐξευρηκέναι, πόσης ὑπερηφανίας ἐσὶ καὶ φρενώσεως;

5) Die Eunomianer, sagt Basil. a. a. O., überträfen noch den König von Babel, den Jesaia (14, 13) sagen läßt: „über den Sternen will ich meinen Thron befestigen;" denn sie erhöben sich nicht blos gegen die Sterne und den Himmel, sondern rühmten sich sogar, das Wesen Gottes des Schöpfers aller Dinge zu durchschreiten. Hier sehen wir, in welchem Sinne die Eunomianer von den Orthodoxen mit den Spottnamen οὐρανοβάται und μετεωρολέσχαι beehrt wurden. Philostorg. Hist. eccl. lib. IX. c. 3. X. 1.

setzung sein sollte, was die Eunomianer ihre absolute Gotteserkenntniß nannten, so mußten sie den Grund dafür angeben oder die Quelle, aus welcher sie jeder schöpfen könnte. Basilius fragt ausdrücklich: woher Eunomius seine Kenntniß des göttlichen Wesens empfangen habe, ob etwa ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας [1]). Allein diese enthalte nur daß Gott sei, nicht was er sei [2]). Oder aus der göttlichen Offenbarung? Allein diese sage das Gegentheil, wie David Psm. 138, 6. Jesaia 53, 8 und der Apostel Paulus Röm. 11, 33 beweisen [3]). Möchten sie nur einmal das Wesen der Erde uns nachweisen, dann schenkten wir ihnen vielleicht auch in dem, was über ihr und über aller Erkenntniß liegt, den geforderten Glauben. Aber wie wollen sie dies erkennen? Entweder durch den λόγος, oder durch die αἴσθησις, die sinnliche Erfahrung (a posteriori). Aber das letztere ist nicht möglich. Denn durch das Auge nehmen wir die Farben wahr; durch den Tastsinn das Harte und Weiche, das Warme und Kalte, und ähnliches durch die übrigen Sinne, was alles nicht die Substanz, sondern nur ihre Accidenzien sind. Ebenso wenig aber auch das erstere. Denn die göttliche Offenbarung — das ist unter λόγος verstanden — spricht nirgends aus, was das Wesen der Erde oder der irdischen Dinge ist [4]). Welche Anmaßung ist es also, das Wesen Gottes erforschen zu wollen, da sie nicht einmal das Wesen dieser Erde, auf der sie einhergehen, zu erkennen vermögen [5])?

1) Darunter ist das unmittelbare, allen gemeine Bewußtsein zu verstehen, jenes Wissen, das dem eigentlichen, durch Erfahrung und Nachdenken erworbenen Wissen vorhergeht.

2) Das heißt doch wohl nur: die unmittelbare Gottesidee hat einen nur ganz unbestimmten, allgemeinen Inhalt.

3) Basilius l. c. p. 316: *Ἐξετάσωμεν γὰρ αὐτὸν, πόθεν αὐτῆς (οὐσίας) φησιν ἐν περινοίᾳ γεγενῆσθαι. ἆρ᾽ ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας; ἀλλ᾽ αὕτη τὸ εἶναι τὸν Θεὸν, ἢ τὸ τί εἶναι ἡμῖν ὑποβάλλει. ἀλλ᾽ ἐκ τῆς διδασκαλίας τῶ Πνεύματος; ποίας; ἢ τῆς πᾶ κειμένης; ἆχ ὁ μὲν μέγας Λαβὶδ, ᾧ τὰ ἄδηλα καὶ τὰ κρύφια τῆς ἑαυτῶ σοφίας ἐδήλωσεν ὁ Θεὸς, φανερῶς ὁμολογεῖ τῆς γνώσεως τὸ ἀπρόσιτον.*

4) Basilius l. c. n. 13. p. 317.

5) Basilius l. c. p. 318: *Ὅθεν καὶ ὅτοι ἀδὲ τῆς γῆς, ἣν καταπατῶσι τὴν φύσιν, ἥτις ἐξὶν, ἐπιζάμενοι, αὐτὴν ἐμβατεύειν τὴν ὀσίαν τῶ Θεῶ τῶν ὅλων ἀλαζονεύονται.*

Und warum vermögen wir das Wesen Gottes nicht zu erkennen? Es liegt, sagt Gregor Naz., zwischen uns und Gott eine körperliche Finsterniß, unsre Materialität, wodurch es geschieht, daß nur Wenige und diese nur ein wenig von dem erblicken, was dahinter liegt. So lange wir daher in dieser sinnlichen Hülle weilen, ist es uns unmöglich, ohne körperliche und sinnliche Mittel uns in Verbindung zu setzen mit dem Uebersinnlichen, rein Geistigen. Unser geistiges Auge ist durch unsre Sinne gleichsam getrübt, und darum unfähig, das reine Licht des göttlichen Wesens zu fassen [1]). Was immer in diesem sterblichen Leben von jenem reinen Wesen zu uns dringt, das ist nur ein kleines Bächlein, ein geringer Strahl des großen Lichtes [2]). Und nicht etwa nur denen gelingt es nicht, Gottes Wesen zu erfassen, welche trägen Geistes sind, deren Blick und Wesen nach unten gerichtet ist, sondern auch den erhabnern und Gott liebenden Geistern, überhaupt keinem geschaffenen Vernunftwesen [3]). Es war daher nicht treffend, wenn Eunomius gegen solche Aeußerungen bemerkte: Wenn auch der Geist eines Einzelnen durch schlechte Gesinnung verfinstert ist, und er deßhalb nichts, selbst das nicht, was ihm vor den Füßen liegt, oder über dem Haupte schwebt, erkennt; so folgt daraus nicht, daß auch andern Menschen das Auffinden der Erkenntniß vom Wesen der Dinge unmöglich sei [4]). Mit Recht vielmehr warf ihm Gregor Nyß. ein, daß die Erkenntniß des Urwesens, wenn sie erreicht werden könnte, dadurch zu Stande kommen müßte, daß wir von den endlichen Dingen aufsteigend das Unendliche nach seinem innern Wesen erfaßten. Nun aber sei uns schon das Wesen der geringfügigsten

1) Orat. 28. n. 12.

2) L. c. n. 17.

3) L. c. n. 4. Vgl. Basilius contr. Eunom. lib. I. n. 14: *Οἶμαι δὲ ἐκ ἀνθρώπους μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσαν λογικὴν φύσιν ὑπερβαίνειν αὐτῆς τὴν κατάληψιν. λογικὴν δὲ νῦν, τὴν ἐν τῇ κτίσει λέγω. Υἱῷ γὰρ μόνῳ γνωστὸς ὁ Πατὴρ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.*

4) Gregorius Nyss. Contr. Eunom. orat. 10. Tom. 2. p. 670. ed. Paris. 1638.

Dinge [1]) verborgen, um wie viel mehr erst das Urwesen. Erkläre uns Eunomius, fährt er fort, nur erst die Natur der Ameise, dann möge er zur Erklärung der jegliche Einsicht überschreitenden Potenz fortschreiten. Vermag er dieß nicht, wie er es denn nicht vermag, so ist der *καταληπτικὸς λόγος*, der absolute Begriff, dessen sich Eunomius in Bezug auf Gott rühmt, vielmehr ein *φαντασία καταληπτική* [2]). Eunomius beruft sich auf die christliche Offenbarung. Sollte sich der Herr, sagt er, nicht vergeblich die Thüre genannt haben, wenn Niemand da ist, der zur Erkenntniß und Anschauung des Vaters hindurchgeht? vergeblich den Weg, wenn er denen es nicht leicht machte, die zum Vater kommen wollen? Und wie wäre er ein Licht, wenn er die Menschen nicht erleuchtete, wenn er das Auge der Seele nicht erhellte zur Erkenntniß seiner selbst und des höchsten Lichts [3])? Gregorius weist dagegen aus der Schrift nach, daß durch alle diese Ausdrücke nicht gesagt werden wolle, Christus vermittle uns ein begreifendes Wissen des göttlichen Wesens, sondern das ewige Leben durch den Glauben. Der tiefere Grund des Mißverständnisses ist aber auch von ihm nicht aufgedeckt worden. Durch die Offenbarung ist uns zwar die göttliche Wahrheit ganz mitgetheilt, aber unser Erkenntnißvermögen nicht erweitert, die Beschränktheit unsrer Erkenntnißweise nicht aufgehoben worden. Ob wir daher gleich durch sie mehr von Gott wissen und wahreres als wir durch uns selbst finden könnten, so bleibt uns doch sein Wesen vor wie nach ein undurchdringliches Geheimniß. Fast mystisch lautet es, wenn Eunomius behauptet, die Vernunft der an den Herrn Gläubigen sei über jedes sinnliche und geistige Wesen hinausgehoben; sie bleibe nicht einmal bei der Zeugung des Sohnes stehen, sondern strebe in ihrer Sehnsucht nach dem ewigen Leben das schlechthin Erste zu erreichen [4]). Aber es ist dies entfernt nicht

1) Eine schöne Ausführung dieses Gedankens gibt Gregor a. a. O. lib. XII. p. 749 sqq.

2) Gregor. Nyss. l. c. p. 670 sqq.

3) Bei Gregorius l. c. p. 671.

4) Bei Gregor Nyss. l. c. p. 674: *Ὁ γὰρ νῆς τῶν εἰς τὸν κύριον*

in dem Sinne zu fassen, in welchem von Clemens von Alexandrien und besonders von Pseudo-Dionysius eine Intuition (*θεωρία*) Gottes gelehrt wird; Eunomius ist der Antipode dieser geistigen Richtung, ein einseitiger, abstracter Verstandesmensch [1]). In der Idee des Ungezeugtseins findet er den vollkommnen Ausdruck des göttlichen Wesens, den mit seinem Gegenstand identischen Begriff. Sie ist ihm nicht eine blos menschliche Vorstellung (*ἐπίνοια*), noch ein abstracter Begriff, durch Abstraction von Allem, was durch Zeugung ist oder wird, entstanden, sondern wie gesagt, der reine absolute Begriff von Gott. Die beiden Merkmale des blos Analogischen und des Negativen, also des Unreinen und Abstracten, sind diesem Begriffe, nach seiner ausdrücklichen Versicherung, gleich fremd [2]). Dieß ist nun wohl klar; aber die Begründung vermis-

πεπιστευκότων πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν ἀσίαν ὑπερκύψας, ἀδὲ ἐπὶ τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως ἵστασθαι πέφυκεν, ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἴεται πόθῳ τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐντυχεῖν τῷ πρώτῳ γλιχόμενος.

1) Anders urtheilt Ritter Geschichte der chr. Philosophie. II. 79 ff.

2) S. oben S. 373. Dazu die Stelle bei Basilius c. Eunom. lib. I. n. 9. p. 313: *Ἀλλὰ μὴν ἀδὲ κατὰ στέρησιν· εἴ γε τῶν κατὰ φύσιν αἱ στερήσεις εἰσὶ στερήσεις, καὶ τῶν ἕξεων δεύτεραι.* Also auch nicht secundum privationem s. negationem ist das *ἀγέννητον* zu verstehen (denn die Privation ist die Negation dessen, was an einem Dinge wirklich ist und später als diese wirklichen Zustände oder Beschaffenheiten), sondern als das aller Privation vorausgehende göttliche Wesen selbst zu fassen. Hier ist, was die Neuern gerne in Abrede stellen (Ritter, Gesch. der chr. Philos. II. S. 65. 69) ein materieller Gebrauch von der aristotelischen Philosophie gemacht, und Basilius hat ganz Recht, wenn er (l. c. p. 312) auf die „Kategorien" des Aristoteles als die Quelle jenes Satzes hinweist. Im Ganzen jedoch wollen wir selbst nicht behaupten, daß die Lehre des Eunomius aus Aristoteles geflossen sei; die Hauptmomente derselben stehen vielmehr der platonischen Philosophie weit näher. Werden deßungeachtet die Anomöer, so wie schon Arius und seine ersten Anhänger, von Seiten der orthodoxen Väter als *νέοι Ἀριστοτελικοὶ* bezeichnet, so möchte ich mich darüber nicht wie Ritter (Gesch. der chr. Philos. II. S. 65. Anm.) mit der Bemerkung hinwegsetzen, daß in solchen Dingen den Berichten der Kirchenväter wenig zu trauen sei. Diese haben richtig berichtet, wenn sie diese Häretiker des Mißbrauchs einer einseitigen Verstandesdialektik, der *κακοτεχνία* des Aristoteles, bezüchtigen; die

sen wir. Die Berufung auf die aristotelische Lehre von der ἕξις und στέρησις paßt hier nicht. Denn das (im Sinne der Kirchenväter) negative Prädicat des Ungezeugtseins enthält nicht die Negation einer Beschaffenheit in Gott, sondern der Eigenschaften des creatürlichen Seins, welches ein durch ein anderes gezeugtes oder überhaupt gewordenes, und im Unterschied von welchem Gott ungezeugt, nicht geworden ist. Basilius hält dem Eunomius die Frage entgegen [1]): ob er alle Gott beigelegten Prädicate ebenso angesehen wissen wolle, wie das des Ungezeugtseins? Wenn nicht, wenn er die offenbar gleichartigen Prädicate der Unsichtbarkeit, Unveränderlichkeit, Unvergänglichkeit als blos menschliche Vorstellungsweisen, und das des Ungezeugtseins allein als den absoluten Begriff Gottes angesehen wissen will; so müssen wir ihn, sagt Basilius [2]), abermals fragen, welches denn der Grund dieser Scheidung des Zusammengehörigen sei? Darauf hat er keine Antwort. Nähme [3]) man aber an, daß alle diese Prädicate in derselben Weise das göttliche Wesen bezeichnen, wie das des Un-

eigentliche Philosophie, die metaphysischen Lehren des Aristoteles, schreiben sie jenen selten und immer nur in einzelnen, meist untergeordneten Punkten zu, wie oben Basilius. Um sich hievon zu überzeugen, vgl. man Gregorius Nyss. contr. Eunom. lib. I. p. 294. 296. lib. XII. p. 722. 816. lib. VI. p. 602. Epiphanius haeres. LXIX., 68. LXXVI., 2. Socrat. Hist. eccl. lib. II. c. 35, wo in der von uns angegebenen Weise über den Aristotelismus des Aëtius und Eunomius berichtet ist.

1) Contr. Eunom. lib. I. n. 8. p. 309: *Εἰ μὲν γὰρ ἀδὲν ὅλως κατ' ἐπίνοιαν θεωρεῖ, ἵνα μὴ δόξῃ ἀνθρωπίναις τὸν Θεὸν σεμνύειν προσηγορίαις, πάντα ὁμοίως ἀσίαν ὁμολογήσει τὰ ἐπιλεγόμενα τῷ Θεῷ.*

2) L. c. n. 8. p. 311: *πάλιν αὐτὸν ἐρωτήσωμεν, τίς ἡ ἀποκλήρωσις, τοσούτων ὄντων τῶν περὶ Θεῦ λεγομένων, ἐν ἑνὶ τούτῳ μόνῳ τὴν ἀκρίβειαν ἐπιδείκνυσθαι, καὶ ἐν ἑνὶ τούτῳ ἀποπληροῦντα αὐτῷ τὴν τῦ εἶναι ὅ ἐστιν ὁμολογίαν, ἐν ἑτέροις παμπληθέσιν ἀνθρωπίναις ἐπινοίαις, σεμνύειν μὴ παραιτεῖσθαι;*

3) L. c. p. 310: *Καὶ εἰ πάντα ταῦτα πρὸς ἓν σημαινόμενον τείνει, ἀνάγκη πᾶσα ταὐτὸν ἀλλήλοις δύνασθαι τὰ ὀνόματα· ὡς ἐπὶ τῶν πολυωνύμων· ὅταν Σίμωνα καὶ Πέτρον καὶ Κηφᾶν τὸν αὐτὸν λέγωμεν. ἀκῦν ὁ ἀκούσας τὸ ἀναλλοίωτον τῦ Θεῦ, πρὸς τὸ ἀγέννητον ὑπαχθήσεται· καὶ ὁ ἀκούσας τὸ ἀμερὲς, πρὸς τὸ δημιουργικὸν ἀποφέρεται.*

gezeugtseins, so müßten sie ganz in der Art gleichbedeutend sein, wie die Namen Simon, Petrus, Kephas, die dasselbe Subject bezeichnen; es müßte ferner, wenn z. B. der Begriff der Unveränderlichkeit aufgestellt wird, sogleich auch der des Ungezeugtseins, und der Reihe nach alle übrigen uns in den Sinn kommen, Annahmen, die ebenso absurd, als der Lehre der Schrift entgegen sind. Vielmehr [1]) kommt jedem Prädicat seine eigenthümliche Bedeutung zu. Wenn wir hören, Gott habe Alles mit Weisheit gemacht Psm. 103, 24., so denken wir an seine weltschöpferische Kunst; wenn wir hören, Gott öffne seine Hand und erfülle jedes Geschöpf mit seinem Wohlwollen Psm. 144, 15., so denken wir an seine über Alles sich erstreckende Fürsorge u. s. f. Wollte man endlich selbst auch die positiven Prädicate als ebenso viele absolute Begriffe Gottes geltend machen, so würde [2]) das auf eine völlige Vermischung der ἐνέργεια mit der οὐσία, der Wirksamkeit mit dem Wesen Gottes hinauslaufen, so müßte man z. B. sagen, das weltschöpferische Thun Gottes sei die Substanz Gottes selber, was offenbar lächerlich ist.

Nach Eunomius [3]) gibt es zwei verschiedene Wege zur Erkenntniß des Wesens der Dinge vorzudringen: entweder erfaßt

1) L. c. *Καὶ ταύτης τί ἂν γένοιτο τῆς συγχύσεως ἀτοπώτερον, ἀφελόμενον τὴν ἰδίαν σημασίαν ἑκάστου τῶν ὀνομάτων, ἀντινομοθετεῖν τῇ τε κοινῇ χρήσει καὶ τῇ διδασκαλίᾳ τῦ Πνεύματος; καίτοι ὅταν μὲν ἀκούσωμεν περὶ τῦ Θεῦ, ὅτι πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησε, τὴν δημιουργικὴν τέχνην αὐτῦ διδασκόμεθα· ὅταν δὲ, ὅτι ἀνοίγει τὴν χεῖρα αὐτοῦ, καὶ ἐμπιπλᾷ πᾶν ζῶον εὐδοκίας, τὴν διὰ πάντων κεχωρηκυῖαν πρόνοιαν· ὅταν δὲ, ὅτι ἔθετο σκότος ἀποκρυφὴν αὐτῦ, τὸ ἀόρατον τῆς αὐτῦ φύσεως παιδευόμεθα.*

2) L. c. p. 309 (Forts. der ob. Stelle S. 380. Anm. 1.): *Πῶς ἂν οὐ καταγέλαστον, τὸ δημιουργικὸν ἀσίαν εἶναι λέγει; ἢ τὸ προνοητικὸν πάλιν ἀσίαν; ἢ τὸ προγνωστικὸν πάλιν ὡσαύτως; καὶ ἁπαξαπλῶς, πᾶσαν ἐνέργειαν, ἀσίαν τίθεσθαι;*

3) Lib. apologetic. n. 20 (am Ende des 1. Tom. der Werke des Basilius von Garnier): *Δυοῖν γὰρ ἡμῖν τετμημένων ὁδῶν πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων εὕρεσιν, μιᾶς μὲν, καθ' ἣν τὰς ἀσίας αὐτὰς ἐπισκοπούμενοι, καθαρῷ τῷ περὶ αὐτῶν λόγῳ τὴν ἑκάστου ποιούμεθα κρίσιν, θατέρας δὲ τῆς διὰ τῶν ἐνεργειῶν ἐξετάσεως, ἣν ἐκ τῶν δημιουργημάτων καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων διακρίνομεν, ἀδετέραν τῶν εἰρημένων εὑρεῖν ἐμφαινομένην τὴν τῆς οὐσίας ὁμοιότητα δυνατόν.*

man die Wesenheiten selbst von vorneherein (die reine Vernunfterkenntniß) und beurtheilt von der Höhe des reinen Begriffs aus alles übrige; oder man geht von den Werken zu den Wirksamkeiten und von diesen zu den Wesenheiten fort (die empirische, aposteriorische Erkenntnißart). Dieser Weg aber führt nach ihm nicht zum Ziele; man kommt auf ihm nicht zur Erkenntniß Gottes, oder doch nicht zur wahren. Denn wenn man, wie es sein muß, Wesen und Wirksamkeit auseinander hält, so gelangt man nicht zu dem was Gott ist; wirft man sie aber zusammen, so hält man für Gott, was nicht Gott, sondern nur eine göttliche Wirksamkeit, ein Werk Gottes ist. Man darf, sagt er [1]), die Energie nicht in Eins zusammen werfen mit der Ousie; denn diese ist anfangslos, einfach und endlos, jene dagegen nicht anfangslos, (sonst wäre auch das Werk anfangslos) und nicht endlos (da ja die Werke zu Ende gebracht sind). Denn es wäre unvernünftig, die Energie anfangs- und endlos zu nennen und sie so der Ousie gleich zu setzen, da kein Ergon ohne Anfang und Ende ist. Folgt also aus dem Anfangen der Werke, daß

1) Lib. apolog. n. 23. Die ganze nicht sehr klare Stelle, die wir ihrem wesentlichen Inhalte nach im Obigen gegeben haben, lautet so: *Ἡμεῖς δὲ κατὰ τὰ μικρῷ πρόσθεν ῥηθέντα τὴν ἐνέργειαν ἐκ τῶν ἔργων κρίνοντες, ἐκ ἀσφαλὲς οἰόμεθα δεῖν ἑνῶν τῇ οὐσίᾳ, τὴν μὲν ἄναρχον ἁπλῆν τε καὶ ἀτελεύτητον εἰδότες, τὴν δὲ ἐνέργειαν ἐκ ἄναρχον (ἦ γὰρ ἂν ἦν καὶ τὸ ἔργον ἄναρχον) ἔτ᾽ ἀτελεύτητον* (so muß der Satz gelesen werden, der, wie er in den Ausgaben steht, wo nach *ἄναρχον* Punct gesetzt und der Zwischensatz mit *ἔτ᾽ ἀτελεύτητον* verbunden ist, keinen Sinn gibt), *ἐπὶ μηδὲ οἷόν τε παυσαμένων τῶν ἔργων ἄπαυστον εἶναι τὴν ἐνέργειαν. λίαν γὰρ μειρακιῶδες, καὶ φρενὸς νηπίας, ἀγέννητον καὶ ἀτελεύτητον λέγειν τὴν ἐνέργειαν, ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ τιθεμένους, μηδενὸς τῶν ἔργων ἀγεννήτως γίγνεσθαι δυναμένου, μητ᾽ ἀτελευτήτως. ἐκ γὰρ τούτων συμβαίνοι δυοῖν θάτερον, ἢ τὴν ἐνέργειαν ἄπρακτον εἶναι τῷ Θεῷ, ἢ τὸ ἔργον ἀγέννητον. εἰ δ᾽ ἑκάτερον τούτων ὁμολογουμένως ἄτοπον, ἀληθὲς τὸ λειπόμενον, ἀρχομένων τε τῶν ἔργων, μὴ ἄναρχον εἶναι τὴν ἐνέργειαν, παυομένων τε, μὴ ἄπαυστον. οὐ χρὴ τοίνυν πειθομένους γνώμαις ἑτέρων ἀνεξετάστοις ἑνῶν τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν, ἀληθεστάτην δὲ καὶ Θεῷ πρεπωδεστάτην ἐνέργειαν ἡγεῖσθαι τὴν βούλησιν, ἀρκοῦσαν πρός τε τὸ εἶναι καὶ σώζεσθαι τὰ πάντα, μαρτυρούσης καὶ προφητικῆς φωνῆς· πάντα γὰρ ὅσα ἠθέλησεν, ἐποίησεν. οὐ γὰρ ἐπιδέεταί τινος πρὸς τὴν ὧν βούλεται σύστασιν, ἀλλ᾽ ἅμα τε βούλεται, καὶ γέγονεν ὅπερ ἠθέλησεν.*

auch die Wirksamkeit nicht ohne Anfang sei, und aus der Beendigung derselben, daß sie auch nicht ohne Ende sei; so ist es offenbar unstatthaft, die Ousie der Energie gleichzusetzen. Der Wille ist die eigentliche Energie in Gott; der Wille Gottes aber ist nicht sein Wesen, und folglich auch die Energie etwas anderes als dieses.

Gott, den Vater, also erkennen wir nach Eunomius gar nicht, wenn wir ihn nicht von vorneherein (a priori) in seinem an und für sich seienden Wesen, d. h. absolut erkennen. „Während alle vernünftigen Menschen, sagt Gregor Nyß. [1]), es für unmöglich halten, die unaussprechliche Natur Gottes durch irgend ein Wort vollkommen auszudrücken, da weder unsre Erkenntniß so weit sich erstreckt, daß wir bis zu dem über alles Erkennbare Hinausliegenden vordrängen, noch das dem Gedanken dienende Wort die zureichende Kraft besitzt, das durch den Verstand Erkannte auszusprechen, selbst wenn das schlechthin Erhabene und Göttliche unserm Verstande zugänglich wäre [2]); zeihen sie (die Eunomianer) die Menge des Unverstandes und der Unerfahrenheit in der logischen Wissenschaft und behaupten, diese Kenntniß nicht nur

1) Contr. Eunom. lib. XII. p. 738: *Εἶτα πάντων τῶν ἀνθρώπων τῶν γε νῦν ἐχόντων ἀμήχανον εἶναι λογιζομένων δυνάμει τινὶ ῥημάτων τὴν ἄφραστον φύσιν ἐξαγγελθῆναι, ὅτε τῆς γνώσεως ἡμῶν τοσοῦτον ἐκτεινομένης, ὡς εἰς τὰ ὑπερεπέκεινα τῶν γιγνωσκομένων φθάνειν, ὅτε τῆς τῶν λόγων ὑπερῃρεσίας τοσαύτην δύναμιν ἐν ἡμῖν κεκληρωμένης, ὡς ἱκανὴν εἶναι τὸ νοηθὲν ἐξαγγεῖλαι, εἴπέρ τι ὅλως ὑψηλόν τε καὶ θεῖον ἐπὶ νοῦν ἔλθοι. πάλιν οἱ σοφοὶ ἕτοι πολλὴν ἀβελτηρίαν καὶ τῆς λογικῆς ἐπιστήμης ἀπειρίαν τῶν πολλῶν καταψηφιζόμενοι, αὐτοί τε εἰδέναι διαβεβαιοῦνται ταύτην, καὶ οἷς ἂν ἐθέλωσι δύνασθαι τὴν περὶ τούτων ἐμποιῆσαι γνῶσιν, καὶ διὰ τοῦτο λέγουσι μηδὲν ἕτερον εἶναι τὴν θείαν φύσιν, πλὴν τὴν ἀγεννησίαν αὐτήν.*

2) Anders urtheilt Gregor Naz. Gegen Platos, des „heidnischen Theologen" Ausspruch: Gott zu erkennen sei schwer, ihn auszusprechen aber unmöglich (Plato hatte indessen gesagt: vor der Menge von ihm zu reden, sei noch schwerer, wo nicht unmöglich) bemerkt er: es verhält sich vielmehr umgekehrt: das Erkennen sei schwerer, unmöglicher, als das Erkannte auszusprechen; denn was einer erkennt, das kann er auch, obwohl vielleicht (!) nicht ganz angemessen, aussprechen. Orat. XXVIII. n. 4.

selbst zu besitzen, sondern auch im Stande zu sein, dieselbe, wem sie wollten, beizubringen. Denn, sagen sie, die göttliche Natur sei nichts anderes, als das Ungezeugtsein selbst". Nach der gemeinen Ansicht, der sich Eunomius entgegensetzte, behauptete man also die Unbegreiflichkeit Gottes und läugnete die von Eunomius vorgegebene absolute Erkenntniß seines Wesens; nach ihr ist nur auf dem (von Eunomius verworfenen) aposteriorischen Wege vermittelst der göttlichen Werke und Wirksamkeiten zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, und mit dieser Erkenntniß etwas Ueberschwingliches, Unbegreifliches verbunden. In den Wirksamkeiten und Werken Gottes kommt zwar er selbst mit seinem Wesen zur Erscheinung, und nicht etwa ein Anderer oder ein Anderes; aus ihnen erkennt man daher ihn selbst und sein Wesen. Aber er wird nicht vollkommen erkannt und sein Wesen nicht adäquat begriffen, weil wir ihn nur durch dieses Mittel und in soweit erkennen, als sein Wesen in demselben ausgesprochen ist. Behaupten aber die Kirchenväter die Unbegreiflichkeit Gottes in dieser Weise und läugnen sie die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens mit dieser Einschränkung: so ist offenbar der Vorwurf des Eunomius, daß sie das göttliche Wesen mit seiner Wirksamkeit vermischen [1]), oder von Gott gar nichts wissen [2]), nach beiden Seiten ein grundloser.

Derselbe Gegensatz, den wir bis jetzt behandelt haben, kommt noch in andern Wendungen vor. „Gott, sagten die Eunomianer, kennt sein eigenes Wesen wie es an sich ist. Wenn nun wir dasselbe nicht gleichfalls so wissen, wie er es weiß, so ist unser Wissen von ihm ein falsches. Denn wer nicht auf dieselbe Weise erkennt, wie der welcher wahrhaft erkennt, der erkennt nicht wahrhaft, sondern irrt" [3]). Dagegen wendet Cyrill von Alexan-

1) Lib. apolog. n. 22.

2) Basilius epist. 234. 235. s. ob. Philostorgius Hist. eccl. lib. II. c. 3.

3) Nach Cyrillus Alex. thesaur. XXXI. p. 265: *Ὁ θεὸς, φασὶ, τὴν ἑαυτῦ φύσιν οἶδεν ἀκριβῶς καὶ ἀληθῶς, καὶ ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀσίαν ἐπίσταται σαφῶς. εἰ δὲ ἂκ ἴσμεν ἡμεῖς ἅτως ὡς αὐτὸς οἶδεν, ἐσφαλμένως ἄρα καὶ διεξραμμένως τὰ περὶ αὐτὸν δοξάζοντες ἁλισκόμεθα. ὁ γὰρ μὴ ὁμοίως τῷ ἀληθῶς εἰδότι γινώσκων, ἂκ ἀληθῶς εἴσεται, πλανᾶται δὲ πάντως ὁ τοιῦτος.*

drien mit Recht ein, daß eine unvollkommne Erkenntniß nicht schon darum, weil sie dies ist, eine unwahre sein müsse; vielmehr gebe es von jedem Gegenstand eine graduell verschiedene, mehr und weniger vollkommne Erkenntniß, ohne daß die weniger vollkommne von der Wahrheit abweiche [1]). Es weiß z. B. einer daß Verfinsterungen des Mondes von Zeit zu Zeit eintreten, er weiß aber nicht wann und wie, wogegen ein Anderer vielleicht auch dies weiß. Folgt nun daraus, daß jener der nur das eine weiß und daher dem der beides weiß nachsteht, im Irrthum befangen ist, wenn er annimmt, daß am Monde Verfinsterungen eintreten? Gewiß nicht! Auf ähnliche Weise verhält es sich auch dort [2]). — Der Lehre der Kirchenväter, daß Gott erkennbar und unerkennbar zugleich sei, jenes nämlich insofern, als wir aus den Werken und Wirksamkeiten Gottes erkennen daß und was er ist, dieses aber insofern, als wir ihn nicht unmittelbar und nicht vollkommen erkennen, sein unendliches Wesen nicht in einem Begriff erfassen und in einem Wort erschöpfend ausdrücken können: dieser Lehre warfen die Eunomianer [3]) vor, daß sie Gott als etwas Zusammengesetztes voraussetze, von dem ein Theil uns begreiflich, der andere aber unserm Verstande unzugänglich sei; Gott sei aber vielmehr schlechthin einfach, und werde daher gar nicht, oder vollkommen erkannt. Und allerdings würde jener Vorwurf begründet sein, wenn die von den Kirchenvätern in Anspruch genommene Gotteserkenntniß als eine adäquate

1) Thesaur. l. c.: *Εἶτα πρὸς τῦτῳ πῶς ἀ λίαν ἐστὶν ἀτοπώτατον, ἂκ ἀληθῶς εἰδέναι λέγειν τὸν μὴ παραπλησίως εἰδότα τι τῷ τελείαν ἔχοντι τὴν γνῶσιν πράγματός τινος τυχὸν, ἐφ' ὅπερ ἂν τυχὸν καὶ οἱ λόγοι γίνονται. ἔστι μὲν γὰρ ἧττον εἰδέναι καὶ κατὰ τῦτο τῆ τελείως εἰδότος ἀπολιμπάνεσθαι, ἀ μὴν παντελῶς καὶ διεξραμμένως. . . . εἰ τοίνυν ἐνδέχεται περὶ ἑνὸς καὶ τῆ αὐτῆ πράγματος, μείζονα μὲν ἔν τισι κεῖσθαι τὴν γνῶσιν, ἐλάττονα δὲ ἐν ἑτέροις, καὶ ἀληθεῖς εἶναι τὰς δόξας ἐν ἀμφοτέροις, τί κωλύσει καὶ ἡμᾶς ἀνθρώπους ὄντας, ἔλαττον μὲν εἰδέναι Θεῆ, ἢ ὡς αὐτὸς ἑαυτὸν οἶδε, τί ποτέ ἐστι κατ' οὐσίαν, μὴ μὴν ψευδῶς τε καὶ διεξραμμένως.*

2) Cyrillus Alex. l. c.

3) Epiphanius haeres. LXXVI. n. 4. Philostorgius Hist. eccl. lib. X. c. 2. Basilius ep. 234.

behauptet würde, was die Eunomianer ihnen unterstellen; desgleichen würden wir, was ihre eigene Behauptung betrifft, Gott allerdings als das schlechthin einfache Wesen begreifen, wenn wir eine absolute Erkenntniß von ihm besäßen. Wird aber dies nicht als ausgemacht vorausgesetzt, so hat die Folgerung: daß wir Gott entweder gar nicht, oder so wie er an sich ist, als schlechthin einfaches Wesen, erkennen — lediglich kein Fundament [1]).

---

§. 23. Gibt es keinen adäquaten, absoluten Begriff Gottes für uns, so besteht die uns zuständige Erkenntniß von ihm in der einheitlichen Zusammenfassung an und für sich entgegengesetzter Merkmale oder Bestimmungen, negativer nämlich und positiver. Die negativen drücken aus, was Gott nicht ist, und haben für sich allein keinen Inhalt und also auch keine Bedeutung, wohl aber in Verbindung mit den positiven. Diese bezeichnen nämlich das was Gott ist, analogisch, nach der Aehnlichkeit der geschaffenen Dinge, und geben insofern zwar einen Inhalt, aber für sich allein genommen einen unwahren, weil kein endliches Wesen Gott gleich zu setzen ist; in Verbindung dagegen mit den negativen Merkmalen stellen sie eine wahre

1) Aus all diesem geht hervor, daß der Gegensatz der Eunomianer gegen die orthodoxe Lehre seinen Grund hat in der von ihnen willkührlich vorausgesetzten absoluten Gotteserkenntniß, ihre Polemik aber gegen diese Lehre von der ihnen eigenthümlichen abstracten, einseitigen Verstandesrichtung getragen ist. Mit dieser verbanden sie die Künste des Sophisma, und durch beide ist es ihnen bei minder Gebildeten gelungen, der kirchlichen Lehre Widersprüche und Ungereimtheiten nachzuweisen, die ihr selbst fremd und nur äußerlich angeheftet sind.

Erkenntniß von Gott dar, und eine um so angemessenere, je mehr die den analogischen Merkmalen anklebenden Beschränkungen durch die negativen aufgehoben werden. — Auf ähnliche Weise ist von den göttlichen Eigenschaftsbegriffen zu urtheilen. Einen wirklichen festen Inhalt haben die göttlichen Eigenschaften nur, wenn sie gegen einander abgegrenzt sind und jede in der ihr vermöge ihres besondern Begriffs eigenthümlichen Bedeutung erfaßt wird. Auf der andern Seite aber muß, weil sie so dem göttlichen Wesen nicht angemessen sind, ihre Bedeutung dahin erweitert werden, daß eine jede als vollständiger Ausdruck des ganzen göttlichen Wesens, und somit ihrem Inhalte nach identisch mit allen übrigen gefaßt wird.

Die Untersuchung: ob, wie und inwieweit Gott erkennbar sei (§. 21. u. 22), gibt uns erst die Grundlage, die Prämissen zu dem, um was es uns eigentlich zu thun ist — zu der Bezeichnung des Wesens und der Eigenschaften Gottes. Zwar wenn es wahr ist, daß wir das Wesen Gottes nicht zu erkennen vermögen, so kann man nicht verlangen, dasselbe zu bezeichnen, in einen Begriff zu fassen, durch diesen oder jenen Namen auszudrücken, sondern es scheint eben nur eine eigenschaftliche Erkenntniß von ihm möglich zu sein, d. h. eine solche, die gleichsam nur die Außenseiten Gottes berührt, bis zu seinem innersten Wesen aber nicht vordringt. „Es werden Gott, sagt Cyrillus Alex. [1]), viele Namen beigelegt; aber keiner von ihnen scheint

1) Thes. XXXI. Tom. V. p. 266: *Πολλὰ τῶν ὀνομάτων ὁρῶμεν ἐπὶ Θεῦ τατττόμενα, ἀλλ' ἕκαστον αὐτῶν οὐ τί κατ' οὐσίαν ἐστὶν ὁ Θεὸς, σημαῖνον φαίνεται, ἀλλ' ἢ τί ἐκ ἔστι δηλοῖ, ἢ σχέσιν τινὰ σημαίνει πρός τι τῶν διαλλομένων· οἷς φέρε εἰπεῖν, τὸ ἄφθαρτον καὶ τὸ ἀθάνατον τί ἐκ ἔστι δηλοῖ· τὸ δὲ πατὴρ ἢ ἀγέννητος ὅτι γεννήτωρ ἐστὶ πρὸς υἱὸν ἀντιδιαλλόμενον, καὶ ὅτι οὐ γέγονεν· ἀλλὰ τούτων ἕκαστον οὐ τῆς ἐσίας ἐστὶ σημαντικὸν, καθάπερ ἤδη προείπομεν, ἀλλά τι τῶν περὶ τὴν ἐσίαν σημαίνει. εἰ τοίνυν ἐκ τῶν*

das was er seinem Wesen nach ist zu bezeichnen, sondern entweder deuten sie nur an was Gott nicht ist, oder sie bezeichnen ein Verhältniß Gottes zu einem Andern, was von Gott unterschieden ist. Z. B. Unvergänglich und Unsterblich sind Prädicate, welche aussagen, was Gott nicht ist; Vater aber oder Ungezeugt drücken aus, daß er der Erzeuger ist im Unterschiede vom Sohn, und daß er nicht geworden ist; aber keines zeigt, wie schon gesagt, seine Substanz an, sondern nur etwas von demjenigen, was sie umgibt (eine einzelne Beziehung oder Bestimmung derselben). Sind es also derlei Namen oder Bezeichnungen, durch die wir zur Erkenntniß Gottes hingeführt werden; wie sollten wir sein Wesen erkennen, da wir nur Beziehungen desselben und nicht was es an und für sich ist erkennen? Es verhält sich hier ganz so, wie wenn einer sagen wollte, er wisse was die menschliche Seele ihrem Wesen nach ist, weil er weiß, daß sie ohne Qualität, Quantität und Form ist, oder den menschlichen Körper, wenn er weiß, daß er weiß oder schwarz ist" [1]).

τοιούτων ὀνομάτων ἤτοι σημασιῶν ἡμεῖς ἐπὶ τὴν τοῦ Θεοῦ γνῶσιν χειραγωγούμεθα, πῶς εἰσόμεθα τὴν οὐσίαν αὐτοῦ μόνα τὰ περὶ αὐτὴν μανθάνοντες, οὐ τί ἔξι κατὰ φύσιν παιδευόμενοι; ὅμοιον γὰρ ὡς εἴ τις λέγει τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν τί κατ' οὐσίαν ἐξὶν ἐπίσασθαι σαφῶς. εἴπερ εἰ δείη ὅτιπερ ἄποιος, ἄποσός τε ἐξὶ καὶ ἀσχημάτιστος· ἢ εἴπερ λέγοι τὸ σῶμα τυχὸν τὸ ἀνθρώπινον τί κατὰ φύσιν ἐξὶν εἰδέναι, ἢ λευκὸν ἢ μέλαν εἶναι λέγοι· οὐκοῦν οὐκ ἐκ τῶν περὶ τὰς οὐσίας αἱ οὐσίαι γνωσθήσονται, ἀλλ' ἐξ ὧν εἰσιν αὐταὶ καθ' ἑαυτάς.

1) Eben diese Lehre findet sich bei Johannes von Damask. Die göttlichen Namen, sagt er (de fid. orthodox. lib. I. c. 9), bezeichnen nicht das, was Gott seiner Substanz nach ist, sondern entweder was er nicht ist oder ein Verhältniß Gottes zu Anderm, oder etwas was auf seine Natur folgt, oder eine Wirksamkeit. Er führt dann aus, daß der Name ὁ ὤν Gott am meisten eigen zu sein scheine, dann der Name θεὸς, der entweder von θέειν i. e. περιέπειν τὰ σύμπαντα, oder von αἴθειν, i. e. καίειν — ὁ γὰρ θεὸς πῦρ καταναλίσκον πᾶσαν κακίαν ἐξίν — oder von θεᾶσθαι τὰ πάντα herzuleiten sei. Aber jener Name sage nur, daß er sei, nicht was er sei, und dieser bezeichne eine Wirksamkeit, nicht sein Wesen. Die weitern Namen, als anfangslos, unvergänglich, ungezeugt, unkörperlich, unsichtbar u. dgl. zeigen an, was er nicht ist; die andern aber, als gut, gerecht, heilig u. dgl. drücken aus, was im Gefolge seiner Natur ist, nicht seine Natur selbst. Die Ausdrücke Herr, König u. dgl. endlich bezeichnen ein Verhältniß Gottes zu andern Dingen. So heißt er Herr hinsichtlich derer, über die er herrscht, Schöpfer im Verhältniß zu dem Geschaffenen und Hirte in Bezug auf die, welche er weidet.

Wir wissen indessen schon, wie diese Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens zu verstehen ist, nämlich nur als Negation einer absoluten Erkenntniß von Gott. Wenn daher auch noch so nachdrücklich hervorgehoben wird, daß wir nur eine eigenschaftliche Erkenntniß von Gott haben, so ist doch entfernt nicht gemeint, daß diese Eigenschaften theils gar nichts über Gott aussagen, theils nur Beziehungen Gottes auf Anderes aussprechen, sondern sie gelten den Vätern als wesentliche Bestimmungen Gottes; denn sie behaupten zugleich die Erkennbarkeit Gottes und unsre Erkenntniß von ihm als eine wahre. Eben deßhalb kann es uns auch nicht befremden, wenn wir andrerseits bei ihnen die Behauptung finden, daß Gott keine Eigenschaften habe, daß vielmehr jedes von ihm gebrauchte Prädicat nichts andres als ihn selbst bezeichne; denn er sei einfach und ohne alle Zusammensetzung [1]). Diese Lehre von den göttlichen Namen, wenn sie ausschließend genommen würde, spräche uns eine absolute Erkenntniß Gottes zu, wie jene, ebenso genommen, uns jede wahre Erkenntniß von ihm abspräche. Aber wir haben, was aus dem Bisherigen ganz unzweifelhaft hervorgeht, in beiden die unsre Erkenntniß von Gott constituirenden Momente zu erblicken und sie mithin einheitlich mit einander zu verbinden. Die eigenschaftliche Erkenntniß Gottes ist eine Erkenntniß seines Wesens, und die wesentliche eine Erkenntniß desselben durch seine Eigenschaften.

Gott an und für sich betrachtet ist einfach, eigenschafts- und zusammensetzungslos; in sofern lassen sich keine Bestimmungen auf ihn anwenden, die ihrem Begriff und ihrer Bedeutung nach

1) Titus Bostr. contr. Manich. lib. I. n. 9 (Galland. Biblioth. Tom. V. p. 274): *Ποιοτήτων μὲν οὖν, ὃ προλαβὼν εἶπον, εὕροι τὶς ἂν ἐν τοῖς ὑποβεβηκόσιν ἐναντιότητα τῶν μὲν χωριζῶν, τῶν δὲ καὶ ἀχωρίζων· ἐπὶ δὲ τοῦ Θεοῦ πᾶσα μὲν ποιότης ἐκβέβληται, ἐπειδή γε οὐδὲν ὧν καλεῖται, ἕτερον παρ' αὐτὸν, ἁπλοῦς γὰρ καὶ ἀσύνθετός ἐξιν.*

Verschiedenes ausdrücken. Auf dieser Höhe des Denkens aber entschwindet uns Gott gänzlich, und es bleibt für uns nur ein heiliges Schweigen [1]). Wollen wir dieses brechen und von Gott sprechen, so müssen wir, übrigens unbeschadet des von uns als schlechthin einfach zu denkenden göttlichen Wesens, Verschiedenes von ihm aussagen, ihm verschiedene Eigenschaften oder Namen beilegen. Diese Unterscheidungen sind zunächst bloß formal, unserm Denken angehörig, in sofern ihnen keine Unterschiede am Objecte entsprechen, und werden deßhalb von den Vätern *νοήματα ἐπίνοιαι* genannt; aber sie dürfen darum doch nicht als leer oder nichtig angesehen werden, sondern nur als unangemessen.

Den Gebrauch und die Anwendung verschiedener Namen auf Gott rechtfertigen die Väter vor Allem durch den Vorgang und das Beispiel der Schrift; sodann aus der Natur der Sache. „Wir sollen, sagt Hilarius [2]), nicht anders über Gott reden, als er selbst zu unserm Verständnisse von sich gesprochen hat". Wenn daher die Eunomianer behaupteten, die göttlichen Eigenschaften seien nur verschiedene Namen, die alle ganz dasselbe bedeuten, so fragt Gregor von Nyssa [3]): „warum bezeichnen die hl. Schriften die göttliche Natur durch verschiedene Namen? Warum nennen sie ihn Richter, stark, geduldig, wahr, barmherzig u. dgl.? Denn wenn keiner dieser Namen in der ihm eigenen Bedeutung genommen, sondern alle als gleichbedeutend mit einander vermischt (promiscue gebraucht) werden; so ist es ja vergebliche Mühe, ihm verschiedene Namen beizulegen, wenn die Verschiedenheit der Bedeutung sie nicht von einander unterscheidet". Die Natur

1) Gregorius Nyss. contr. Eunom lib. XII. p. 748.

2) De trinit. lib. V. c. 21.

3) Contr. Eunom. lib. XII. p. 830. *Καὶ εἰ ταῦτα νομοθετεῖ ὁ Εὐνόμιος, τί μάτην αἱ γραφαὶ πολυωνύμως τὴν θείαν φύσιν ἀνακαλοῦσιν, Θεὸν, κριτὴν, δίκαιον, ἰσχυρὸν, μακρόθυμον, ἀληθινὸν, ἐλεήμονα, καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα κατ' ὀνομάζουσαι; εἰ γὰρ οὐδὲν τῶν ὀνομάτων ἐπί τινος ἰδιαζούσης ἐννοίας καταλαμβάνεται, πάντα δὲ ἀλλήλοις διὰ τῆς κατὰ τὸ σημαινόμενον συγχύσεως ἀναπέφυρται, μάταιον ἂν εἴη πολλαῖς ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ταῖς ἐπωνυμίαις κεχρῆσθαι, μηδεμιᾶς τῆς κατὰ τὸ σημαινόμενον διαφορᾶς ἀπ' ἀλλήλων τὰ ὀνόματα διαχελλούσης.*

unsrer Gotteserkenntniß ist eine ganz andre als von Eunomius behauptet wird. „Es gibt keinen Einzelnamen, sagt Basilius [1]), welcher die ganze göttliche Natur umfassend, vollständig sie zu bezeichnen im Stande wäre; mehrere aber und verschiedene, ein jeder in der ihm eigenen Bedeutung genommen, geben eine im Vergleich mit dem Ganzen zwar dunkle, für unser Bedürfniß jedoch zureichende Erkenntniß." „Die göttliche Majestät und Herrlichkeit kann, da sie unaussprechlich und unfaßlich ist, durch ein Wort nicht bezeichnet, in einem Begriff nicht ganz erfaßt werden; durch mehrere aber und solche, die unsrer gewohnten Erkenntnißweise gemäß sind, hat die heil. Schrift denen, die reinen Herzens sind, eine Erkenntniß Gottes wie durch einen Spiegel nothdürftig eröffnet" [2]). Allein wenn die verschiedenen Eigenschaftsnamen in ihrer Verschiedenheit einen objectiven Werth haben sollen, so sei Gott, meinte Eunomius, nicht schlechthin einfach, sondern aus den verschiedenen Eigenschaften, die man ihm beilegt, zusammengesetzt. Dagegen bemerkt Gregor von Nyssa [3]): „wer ist so einfältig, um nicht zu wissen, daß die göttliche Natur, was sie nun ihrem Wesen nach (an sich) sein mag, eine, einfach, eingestaltig, zusammensetzungslos ist, und in keiner Weise aus einer Mannigfaltigkeit von Theilen oder Bestimmungen bestehend gedacht

1) Contr. Eunom. lib. I. n. 10. p. 313: *Ἓν μὲν οὐδέν ἐστιν ὄνομα ὃ πᾶσαν ἐξαρκεῖ τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν περιλαβὸν, ἱκανῶς ἐξαγγεῖλαι· πλείω δὲ καὶ ποικίλα κατ' ἰδίαν ἕκαστον σημασίαν, ἀμυδρὰν μὲν παντελῶς καὶ μικροτάτην, ὡς πρὸς τὸ ὅλον, ἡμῖν γε μὴν ἐξαρκοῦσαν τὴν ἔννοιαν συναθροίζει.*

2) Basilius de fide n. 2 (Tom. II. p. 314 (225): *ὅτι τὴν του θεοῦ μεγαλειότητα καὶ δόξαν, καὶ λόγῳ ἀπερίληπτον οὖσαν, καὶ νῷ ἀκατάληπτον, ἑνὶ μὲν ῥήματι ἢ νοήματι οὔτε δηλωθῆναι, οὔτε νοηθῆναι οἷόν τε ἦν· διὰ πλειόνων δὲ τῶν ἐνεργεφομένων τῇ ἡμετέρᾳ χρήσει ἡ θεόπνευστος Γραφὴ μόλις τοῖς καθαροῖς τῇ καρδίᾳ, ὡς δι' ἐσόπτρου, ἠνίξατο.*

3) Contr. Eunom. lib. XII. p. 830: *Τίς ἀπόπληκτος οὕτως ὡς ἀγνοεῖν, ὅτι ἡ μὲν θεία φύσις, ὅτι ποτὲ κατ' οὐσίαν ἐστὶ, μία ἐστὶν, ἁπλῆ τις καὶ μονοειδὴς καὶ ἀσύνθετος, καὶ κατ' οὐδένα τρόπον, ἐν ποικίλῃ τινὶ συνθέσει θεωρουμένη· ἡ δὲ ἀνθρωπίνη ψυχὴ χαμαὶ κειμένη, καὶ ἐν τῷ γηίνῳ τούτῳ βίῳ κατορωρυγμένη· τῷ μὴ δύνασθαι τηλαυγῶς κατιδεῖν τὸ ζητούμενον, πολλαῖς ἐννοίαις τῆς ἀφράστου φύσεως πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς ἐπορέγεται, οὐ κατὰ τὴν μίαν τινὰ διάνοιαν τὸ κεκρυμμένον δηρεύουσα.*

wird, die menschliche Seele aber, weil sie an der Erde klebend und in dieses irdische Leben versenkt nicht im Stande ist dieselbe klar zu durchschauen, zu einer Anzahl von Begriffen ihre Zuflucht nimmt, um auf verschiedene Weise und nach verschiedenen Seiten sich der unaussprechlichen Natur zu versichern?" [1]) Damit ist schon angedeutet, daß die verschiedenen Namen oder Eigenschaftsbegriffe, durch die wir Gott erkennen, nicht einzelne Theile, Seiten und Beziehungen Gottes, sondern das ganze Wesen in einer Mannigfaltigkeit von verschiedenen Vorstellungen ausdrücken wollen [2]). Unsre Erkenntniß Gottes würde allerdings die Einfachheit Gottes aufheben und eine unwahre sein, wenn wir die Eigenschaften als Theile, als gegen einander abgegrenzte und durch einander beschränkte Seiten der göttlichen Substanz faßten; wenn sie dagegen als Ausdrücke des ganzen göttlichen Wesens genommen, wenn Gott nach seinem ganzen Sein z. B. Licht Leben, gut u. dgl. ist: dann ist offenbar, sagt Basilius [3]),

1) Später drückt sich Gregor noch bestimmter aus p. 836: *Τίς γὰρ ἅτως ἔξω διανοίας ἐστίν, ὡς ἀκήκοας διὰ πολλῶν νοημάτων τὰς εὐσεβεῖς περὶ Θεῦ ὑπολήψεις ἀθροίζεσθαι, σύνθετον ἐκ διαφόρων τὸ θεῖον οἴεσθαι, ἢ ἐκ μεταλήψεώς τινων ἑαυτῷ συναγείρειν τὴν τελειότητα; εὕρατό τις καθ' ὑπόθεσιν γεωμετρίαν, ὁ δὲ αὐτὸς ἅτος ὑπειλήφθω καὶ ἀστρονομίας εὑρετὴς εἶναι, ἰατρικῆς τε πάλιν καὶ γραμματικῆς, καὶ γεωργίας, καὶ ἄλλων τοιούτων ἐπιτηδευμάτων τινῶν· ἆρ' ἐπειδὴ πολλὰ καὶ διάφορα τὰ ὀνόματα τῶν ἐπιτηδευμάτων περὶ τὴν μίαν θεωρεῖται ψυχήν, σύνθετος διὰ τοῦτο ἡ ψυχὴ νομισθήσεται; κ. τ. λ.*

2) Daher beschreibt Augustin Gott wie er für unsre Erkenntniß ist, also: Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur. De Trinit. lib. VI. c. 4. n. 6. Non aliud est Deo esse, et aliud magnum esse, vel bonum esse, et cet. L. c. c. 5. n. 7.

3) Contr. Eunom. lib. II. n. 29. p. 376 (vgl. n. 25. p. 371): *Ἀλλὰ μὴν πρός γε τὸ σύνθετον ἀναφανήσεσθαι τὸν Θεὸν, εἰ μὴ ταὐτὸν ληφθείη τῷ ἀγεννήτῳ τὸ φῶς, ἐκεῖνο εἰπεῖν ἔχομεν, ὅτι εἰ μὲν ὡς μέρος τῆς οὐσίας τὸ ἀγέννητον ἐλαμβάνομεν, εἶχεν ἂν αὐτοῦ χώραν ὁ λόγος, σύνθετον εἶναι λέγων τὸ ἐκ διαφόρων συγκείμενον. εἰ δὲ οὐσίαν μὲν Θεοῦ τὸ φῶς τιθέμεθα, ἢ τὴν ζωὴν, ἢ τὸ ἀγαθὸν, ὅλον, ὅπερ ἐστὶ, ζωὴν ὄντα, καὶ ὅλον φῶς, καὶ ὅλον ἀγαθὸν, παρεπόμενον δὲ ἔχει ἡ ζωὴ τὸ ἀγέννητον, πῶς ἂν ἀσύνθε-*

diese ungetheilte Substanz als eine einfache gedacht [1]).

Indem sich die Kirchenväter dieser Betrachtung der göttlichen Eigenschaften nirgends entziehen, beseitigen sie den Einwand des Eunomius vollständig. Alle Begriffe und Namen welche Gott zukommen, sagt Basilius [2]), haben unter einander denselben Werth, weil sie in der Bezeichnung ihres Gegenstandes einander nicht ent-

τος ὁ κατὰ τὴν οὐσίαν ἁπλοῦς; οὐ γὰρ δὴ οἱ δεικτικοὶ τῆς ἰδιότητος αὐτοῦ τρόποι τὸν τῆς ἁπλότητος λόγον παραλυπήσουσιν· ἢ ἅτω γε πάντα, ὅσα περὶ Θεοῦ λέγεται, σύνθετον τὸν Θεὸν ἡμῖν ἀναδείξει.

1) Diese Frage kehrt in der Trinitätslehre wieder. Wenn das göttliche Wesen einfach ist, sagte man, wie läßt es sich dann zugleich als dreifach, als Vater, Sohn und Geist denken? Aufgeworfen und beantwortet ist sie in Gregor. Naz. ep. 243 (früher orat. XLV). Diese Epistel wird indeß von Petavius (dogm. theol. Tom. I. c. 6. §. 3), Tillemont und Cottelier (Monument. Eccl. gr. Tom. 3. p. 550) dem Gregor von Naz. abgesprochen, wie es scheint mit Recht. Ob sie dem Gregor Nyß. (nach Euthymius) angehöre, lassen wir dahingestellt. Der Verf. des Briefs erklärt, daß die Einfachheit Gottes durch die verschiedenen Namen, die wir ihm beilegen, nicht aufgehoben werde. Denn Gott, obwohl unendlichnamig, sei doch über jeden Namen erhaben und es sei nur eine Gottes unwürdige Vorstellung, wenn man zugleich mit den Namen auch das Wesen Gottes für gespalten oder zerrissen sich denke. *Τὰ γὰρ νοητὰ* (sind seine Worte) *καὶ μυριώνυμα μὲν, προσηγορίας δὲ πάσης ἐκτός . . . Τινὲς δὲ ταῖς προσηγορίαις ὁμοῦ καὶ τὴν οὐσίαν παχυμερῶς συνδιαιρεῖσθαι δοξάζοντες, ἀνάξια παντάπασι τῶν θείων ταῖς ἑαυτῶν ἐννοίαις δοξάζουσιν.* In Bezug insbesondere auf die drei göttlichen Namen sagt er, daß gleichwie zwischen Verstand, Gedanke und Seele keine Theilung anzunehmen sei, ebenso auch eine solche zwischen dem Geist, dem Erlöser und Vater nicht gedacht werden könne.

2) Epist. 189. n. 5. (Tom. III. p. 404 (278): *Πάντα γὰρ τὰ θεοπρεπῆ νοήματά τε καὶ ὀνόματα, ὁμοτίμως ἔχει πρὸς ἄλληλα, τῷ μηδὲν περὶ τὴν τοῦ ὑποκειμένου διαφωνεῖν σημασίαν. ἀ γὰρ ἐπ' ἄλλο τι ὑποκείμενον χειραγωγεῖ τὴν διάνοιαν τοῦ ἀγαθοῦ ἡ προσηγορία, ἐφ' ἕτερον δὲ ἡ τοῦ σοφοῦ, καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ δικαίου· ἀλλ' ὅσαπερ ἂν εἴπῃς ὀνόματα, ἓν διὰ πάντων ἐστὶ τὸ σημαινόμενον. κἂν Θεὸν εἴπῃς, τὸν αὐτὸν ἐνδείξῃ ὃν διὰ τῶν λοιπῶν ὀνομάτων ἐνόησας. εἰ δὲ πάντα τὰ ὀνόματα τῇ θείᾳ φύσει ἐπιλεγόμενα ἰσοδυναμεῖ ἀλλήλοις κατὰ τὴν τοῦ ὑποκειμένου ἔδειξιν, ἀλλὰ κατὰ ἄλλην ἔμφασιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν ὁδηγοῦντα, τίς ὁ λόγος τὴν ἐν τοῖς ἄλλοις ὀνόμασι κοινωνίαν, πρὸς Πατέρα τε καὶ Υἱὸν συγχωροῦντα τῷ Πνεύματι, μόνης ἀποσχοινίζειν αὐτὸ τῆς θεότητος;*

gegen sind. Denn der Ausdruck „gut" leitet unsere Gedanken nicht auf ein anderes ὑποκείμενον, als die Ausdrücke „weise, mächtig, gerecht," sondern was immer für Namen man gebrauchen mag, es wird durch alle Dasselbe bezeichnet. Sie haben alle dieselbe Emphase, sie wollen das ganze göttliche Wesen bedeuten, und sind nur darin von einander verschieden, daß sie dieses Wesen auf mannigfaltige Weise (von verschiedenen Anschauungen aus) vorstellig machen. — Hiedurch treten sie zwar gewissermaßen auf die Seite des Eunomius, aber doch keineswegs auf seinen Standpunct selbst über, denn sie bestreiten aufs bestimmteste die Isodynamie der göttlichen Eigenschaftsbezeichnungen in dem von Eunomius behaupteten Sinne [1]), daß nämlich, weil wir in jeder, namentlich aber in der des Ungezeugtseins, das göttliche Wesen vollständig begreifen, wie Eunomius meinte, alle übrigen entweder nichts bedeutend, leere Namen, oder schlechthin gleichbedeutend mit dieser, also neben ihr bloße Tautologien seien. Die göttlichen Namen oder Eigenschaftsbezeichnungen sind zwar als Begriffe verschieden, und es kann nicht der eine in dem andern enthalten und durch ihn überflüssig gemacht sein; aber sie schließen sich nicht aus noch beschränken sie sich gegenseitig, sondern was sie ausdrücken, ist in dem göttlichen Wesen Eins, und ein jeder will dies ganz ausdrücken. Durch diese verschiedenen Begriffe, sagt Gregor von Nyssa [2]), zertheilen wir das Object nicht (heben die Einfachheit Gottes nicht auf), sondern was es nun seinem Wesen nach (an sich) sein mag, wir glauben, daß es Eins ist (ungetheilt), und nehmen an, daß der Begriff desselben zu all diesen Vorstellungen in einem Verwandtschaftsverhältnisse steht. Denn die Gott beigelegten Namen schließen einander nicht aus nach Art der Gegensätze, so daß der eine nicht zugleich mit dem andern ihm beigelegt werden könnte, sondern die Bedeutung dieser Namen ist von der Art, daß ungeachtet einem jeden seine eigene zukommt, dennoch dadurch kein Gegensatz zu den übrigen entsteht. Denn wie sollte z. B. dem Unkörperlichen das Gerechte entgegengesetzt sein, obgleich diese Worte ihrem Sinne nach keineswegs zusammenfallen? Welcher Gegensatz fände statt zwischen Güte und Unsichtbarsein? So wird auch die Ewigkeit des göttlichen Lebens, die wir durch zwei verschiedene Namen und Begriffe uns vorstellig machen, durch Endlossein und Anfangslossein, durch diese Verschiedenheit der Namen nicht entzweigespalten [1]).

1) Basilius contr. Eunom. lib. I. n. 8. p. 309 seq. s. oben S. 371.

2) Contr. Eunom. lib. XII. p. 831. *Οὐ τὸ ὑποκείμενον ταῖς ἐννοίαις ταύταις συνδιασχίζοντες, ἀλλ' ὅτι ποτὲ κατ' οὐσίαν ἐστὶν, ἓν εἶναι πεπιστευκότες, πρὸς πάσας τὰς τοιαύτας ὑπολήψεις τὸ νοηθὲν οἰκείως ἔχειν ὑπειλήφαμεν. οὐ γὰρ μάχεται πρὸς ἄλληλα τὰ ὀνόματα κατὰ τὴν τῶν ἀντιθέτων φύσιν, ὡς εἰ τὸ ἓν ὑπάρχει, μὴ ἂν τῷ αὐτῷ συνθεωρηθῆναι τὸ ἕτερον· ὡς οὐκ ἐνδέχεται ζωὴν ἅμα καὶ θάνατον περὶ τὸν αὐτὸν νοηθῆναι, ἀλλὰ τοιαύτη ἐστὶν ἑκάστου τῶν ἐπὶ τῆς θείας φύσεως λεγομένων ἡ ἔμφασις, ὥστε κἂν ἰδιάζῃ τῷ σημαινομένῳ, μηδεμίαν ἴσχειν πρὸς τὸ συνονομαζόμενον ἐναντίωσιν. τί γὰρ ἐναντιῶται τῷ ἀσωμάτῳ τὸ δίκαιον, κἂν μὴ συμβαίνῃ κατὰ τὴν ἔννοιαν ἀλλήλοις τὰ ῥήματα; ποίαν δὲ μάχην ἡ ἀγαθότης ἔχει πρὸς τὸ ἀόρατον; οὕτως ἀδὲ τὸ ἀΐδιον τῆς θείας ζωῆς διπλοῖς ὀνόμασί τε καὶ νοήμασι γνωριζόμενον, τῷ ἀτελευτήτῳ καὶ τῷ ἀνάρχῳ, τῇ διαφορᾷ τῶν ὀνομάτων συνδιατέμνεται.*

Gegen die Lehre des Eunomius, daß die verschiedenen Namen, die wir Gott beilegen, völlig gleichbedeutend und ihre Verschiedenheit in der Anwendung auf Gott eine schlechthin leere und nichtige sei, hatte Basilius [2]) beispielsweise angeführt, daß den Bezeichnungen „unvergänglich, und ungezeugt," verschiedene

1) Joann. Damasc. de fid. orthod. lib. I. c. 9 glaubt, aus den verschiedenen Namen oder Eigenschaften folge deßhalb keine Zusammensetzung Gottes, weil sie nicht seine Substanz bezeichnen, sondern entweder nur was er nicht ist, oder Beziehungen zu andern Dingen oder Wirksamkeiten; oder vielmehr, um die Einfachheit Gottes aufrecht zu erhalten, stellt er die Behauptung auf: *χρὴ τοίνυν ἕκαστον τῶν ἐπὶ Θεῦ λεγομένων, οὐ τί κατ' οὐσίαν ἐστὶ, σημαίνειν οἴεσθαι, ἀλλ' ἢ τί οὐκ ἔστι δηλῶν, ἢ σχέσιν τινὰ πρός τι τῶν ἀντιδιαστελλομένων, ἢ τί τῶν παρεπομένων τῇ φύσει, ἢ ἐνέργειαν.* S. ob. S. 388. Anm. 1.

2) Contr. Eunom. lib. I. n. 7. p. 308: *Ἄφθαρτον γὰρ καὶ ἀγέννητον εἶναι τὸν Θεὸν τῶν ὅλων λέγομεν, κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς τοῖς ὀνόμασι τούτοις προσαγορεύοντες. ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰς κατόπιν αἰῶνας ἀποβλέψωμεν, ὑπερεκπίπτουσαν πάσης ἀρχῆς εὑρίσκοντες τὴν ζωὴν τοῦ Θεοῦ, ἀγέννητον αὐτὸν λέγομεν· ὅταν δὲ τοῖς ἐπερχομένοις αἰῶσι τὸν νοῦν ἐπεκτείνωμεν,*

Begriffe zu Grunde liegen. Denn wenn wir auf die abgelaufenen Zeiten hinblicken und finden, daß das göttliche Leben über allen Anfang hinausliegt, so nennen wir ihn ungezeugt; wenden wir aber den Blick auf die künftigen Zeiten, so nennen wir ihn, sofern er durch kein Ende begrenzt ist, unvergänglich, (unsterblich). Daran hängt sich Eunomius und argumentirt, — um zu zeigen, daß auf diese Weise Gott Entgegengesetztes und völlig Unwürdiges beigelegt werde, folglich diese ganze Weise, Gott durch verschiedene Namen zu bezeichnen, und durch mehrere ihrem Begriffe nach verschiedene Eigenschaften zu erkennen, eine verfehlte sei — folgendermaßen [1]): „Wenn Gott lediglich in soweit, als sein Leben kein Ende hat, unvergänglich ist, und lediglich in soweit ungezeugt, als er ohne Anfang ist; so muß er in sofern, als er nicht unvergänglich ist (sondern ungezeugt), vergänglich, und insofern, als er nicht ungezeugt ist (sondern unvergänglich), gezeugt sein. Also ist Gott vergänglich und gezeugt, was in keiner Weise von ihm ausgesagt werden kann, und unvergänglich und ungezeugt, was er nicht zugleich mit jenem sein kann; denn diese Prädicate sind sich contradictorisch entgegengesetzt. Daß dies nur ein Sophisma ist, sieht man sogleich; aber worin liegt es? In der ausschließenden, einseitigen Auffassung der Verschiedenheit der göttlichen Eigenschafts-Begriffe. Basilius lehrte so wenig als irgend ein anderer unter den orthodoxen Vätern, daß die göttlichen Eigenschaften, wiewohl sie nach unsern Begriffen nur gleichsam einzelne Seiten oder Beziehungen Gottes ausdrücken, als begrenzte, endliche Eigenschaften zu denken seien, und daß folglich z. B. die Eigenschaft der Unvergänglichkeit Gott nur nach einer Seite zu-

τὸν ἀόριστον καὶ ἄπειρον, καὶ ἑδενὶ τέλει καταληπτὸν προσαγορεύομεν ἄφθαρτον. ὡς ἓν τὸ ἀτελεύτητον τῆς ζωῆς, ἄφθαρτον· ἕτω τὸ ἄναρχον αὐτῆς, ἀγέννητον ὠνομάσθη, τῇ ἐπινοίᾳ θεωρήντων ἡμῶν ἑκάτερα.

1) Bei Gregor von Nyssa contr. Eunom. lib. XII. p. 836: *Εἰ κατὰ τὸ ἀτελεύτητόν, φησι, τῆς ζωῆς μόνον ἐξὶν ἄφθαρτος, καὶ κατὰ τὸ ἄναρχον μόνον ἀγέννητος, καθ' ὃ μή ἐξιν ἄφθαρτος, φθαρτὸς ἔσαι, καὶ καθ' ὃ μή ἐξιν ἀγέννητος, γεννητὸς ἔσαι . . .*

komme, wie etwa dem Menschen in Bezug auf sein Seelenleben, nach der andern aber die Eigenschaft der Vergänglichkeit, wie dem Menschen in Bezug auf sein körperliches Dasein. Vielmehr heben sie ausdrücklich hervor, daß jede Eigenschaft das ganze göttliche Wesen ausdrücken wolle, daß sie daher sich auch nicht ausschließen, sondern in gewissem Sinne gleichbedeutend seien (ob. S. 393). Eunomius aber konnte dies Moment um so leichter übersehen, (wenn er es nicht absichtlich ignorirte), je mehr sein einseitig verständiger, abstracter Standpunct ihn überall auf die ausschließende Geltendmachung des einen von den zwei sich ergänzenden Momenten hintrieb. Gregor von Nyssa nimmt seinen Bruder, der ihm zugleich Lehrer ist, gegen die eunomische Verdrehung in Schutz [1]): „Wer hat dir gesagt, Eunomius, daß die Unvergänglichkeit nicht als eine über das ganze Leben Gottes sich erstreckende Bestimmung zu betrachten sei? Wer wollte, wenn er das göttliche Leben durch zwei verschiedene Begriffe (ungezeugt und unvergänglich) bestimmt, dasselbe in zwei Theile spalten, so daß durch jeden eine Hälfte mit Ausschluß der andern bezeichnet würde? Es ist lediglich deine dialectische Spitzfindigkeit das göttliche Leben, das ohne Anfang ist, vergänglich zu nennen, und mit dem Unvergänglichen nicht zugleich das Anfangslose zu denken. Es ist dies ganz so, wie wenn einer den Menschen ein vernünftiges und des Denkens und der Wissenschaft fähiges Wesen nennt, und damit verschiedene Begriffe verbindet, worauf dann ein anderer käme und so argumentirte: Wenn der Mensch ein denkendes und der Wissenschaft fähiges Wesen ist, so kann er nicht nach derselben Seite ein vernünftiges Wesen sein, sondern in wiefern er der Wissenschaft fähig ist, ist er dies allein (aus-

1) Contr. Eunom. lib. XII. p. 838: *Τίς ταῦτά σοι δέδωκεν, ὦ Εὐνόμιε, ὡς μὴ πάσῃ συνθεωρεῖσθαι τῇ ζωῇ τὸ θεῖ τὴν ἀφθαρσίαν; τίς διελὼν εἰ δύο τὴν θείαν ζωὴν ἰδιαζούσαις φωναῖς ἐπονομάζει τῶν ἡμιτόμων ἑκάτερον, ὥςε ὥπερ ἂν τμήματι τοῦτο προσῆν τὸ ὄνομα, μὴ προσεῖναι λέγειν αὐτῷ καὶ τὸ ἕτερον, τῆς σῆς αὕτη διαλεκτικῆς ἡ δριμύτης, τὸ τὴν ἀνάρχως οὖσαν ζωὴν, φθαρτὴν εἰπεῖν εἶναι, καὶ τῇ ἀφθάρτῳ μὴ συνθεωρεῖσθαι τὸ ἄναρχον κ. τ. λ.*

schließlich) und für das andere hat seine Natur keinen Raum; und umgekehrt, wenn man den Menschen als vernünftiges Wesen bestimmt, so kann man ihn nicht zugleich ein denkendes Wesen nennen, denn in wiefern er vernünftig ist, erweist er sich als des denkenden Vermögens nicht theilhaftig. Ist dies offenbar lächerlich, so wird man in Bezug auf jenes nicht anstehen, dasselbe Urtheil zu fällen. Wie die Fähigkeit des Denkens durch die Eigenschaft der Vernünftigkeit nicht ausgeschlossen wird, so auch umgekehrt diese nicht durch jene; desgleichen fällt die Ewigkeit des göttlichen Lebens oder die Unvergänglichkeit nicht weg, wenn es anfangslos ist, noch wird diese seine Anfangslosigkeit aufgehoben, wenn man ihm Unvergänglichkeit beilegt." Hiermit ist nicht nur die Unstatthaftigkeit der eunomischen Folgerung, und das Trügerische seiner Argumentation nachgewiesen, sondern auch der Sinn der orthodoxen Lehre gegen die eunomische Unterstellung hinlänglich gesichert. Deßhalb dürfen wir die weitern Auseinandersetzungen des Gregor von Nyssa überschlagen.

Durch alles Bisherige ist uns indessen nur Vereinzeltes dargeboten; denn wenn gleich in Ansehung des diese Einzelheiten verbindenden Hauptgedankens unzweifelhafte Andeutungen nicht fehlen, so dürfte es doch nicht überflüssig sein, nach der Theorie zu fragen, auf welcher diese Darlegungen der orthodoxen Väter beruhen. Wiewohl sie uns nun in derlei blos theoretischen Fragen meistens im Stiche lassen, so ist dies doch gerade hier nicht der Fall. Daß wir das ganze göttliche Wesen nicht in einem Namen oder Begriffe zusammen zu fassen vermögen, sondern um eine zureichende Erkenntniß von Gott zu gewinnen mehrere und verschiedene Begriffe uns unentbehrlich seien: diesen allgemeinen Satz haben wir aus Basilius kurz zuvor angeführt. Hierauf fährt er also fort [1]): „Unter diesen verschiedenen Namen, die von

1) Basilius contr. Eunom. lib. I. n. 10. p. 314 (222): *Ἐν τοίνυν τοῖς περὶ Θεῦ λεγομένοις ὀνόμασι, τὰ μὲν, τῶν προσόντων τῷ Θεῷ δηλωτικά ἐστι· τὰ δὲ, τὸ ἐναντίον, τῶν μὴ προσόντων. ἐκ δύο γὰρ τούτων, οἱονεὶ χαρακτήρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τῦ Θεῦ, ἔκ τε τῆς τῶν ἀπεμφαινόντων ἀρνήσεως, καὶ ἐκ τῆς τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας. οἷον, ὅταν ἀφθαρτὸν ὀνο-*

Gott gebraucht werden, bezeichnen die einen das was Gott zukommt, die andern das was ihm fremd ist. Aus beidem, der Negation des ihm Fremden und der Position des ihm Eigenen, entsteht uns der Begriff von Gott. Wenn wir ihn z. B. unvergänglich nennen, so wollen wir sagen, man dürfe nicht glauben, er sei der Vergänglichkeit unterworfen; und so bei allen übrigen Prädicaten dieser Art, wie: unsichtbar, unsterblich, ungezeugt u. dgl. Alle diese Ausdrücke, um es mit einem Worte zu sagen, belehren uns, keine Gottes unwürdige Vorstellungen in unsern Gottesgedanken aufzunehmen. Hinwiederum nennen wir Gott gut, gerecht, Schöpfer, Richter, u. dgl., Ausdrücke, durch die wir das was Gott zukommt und schicklicherweise von ihm gesagt werden kann, gerade so ihm beilegen, wie wir durch jene ausschließen, was ihm fremd und unangemessen ist" [1]).

Von seiner Voraussetzung aus, daß in einem Begriff das ganze göttliche Wesen erfaßt und so wie es an ihm selber ist adäquat erkannt werden könne und müsse, behauptet Eunomius, jene Art Gott zu erkennen und zu bezeichnen sei ein Erfassen des Gegenstandes nach der Weise bloßer Vorstellung (*κατ' ἐπίνοιαν*), unangemessen nicht nur, sondern auch unwahr; die verschiedenen Eigenschaftsbegriffe seien, richtig gewürdigt, bloße Namen, leere Vorstellungen. Hieran schließt Basilius die Begründung seiner so eben angegebenen Theorie. Er selbst stellt nicht in Abrede, daß

μάζωμεν, δυνάμει λέγομεν ἑαυτοῖς ἢ τοῖς ἀκούσιν, ὅτι μὴ οἷου φθορᾷ τὸν Θεὸν ὑποκεῖσθαι· καὶ ὅταν ἀόρατον, ὅτι μὴ ὑπολάβῃς αὐτὸν τῇ διὰ τῶν ὄψεων αἰσθήσει καταλαμβάνεσθαι· καὶ ὅταν ἀθάνατον, ὅτι μήποτε οἰηθῇς θάνατον προσγίνεσθαι τῷ Θεῷ. ἕτω δὴ καὶ ὅταν ἀγέννητον, ὅτι μηδεμιᾶς αἰτίας μήτε ἀρχῆς ἐξῆφθαι τὸ εἶναι τῦ Θεῦ νομίσῃς. καὶ ὅλως, ἐξ ἑκάστου τούτων διδασκόμεθα, μὴ εἰς ἀπρεπεῖς ἐννοίας ἐν ταῖς περὶ Θεῦ ὑπολήψεσι καταπίπτειν. .... Πάλιν, ἀγαθὸν λέγομεν τὸν Θεὸν, καὶ δίκαιον, καὶ δημιουργὸν, καὶ κριτὴν, καὶ ἄλλα ὅσα τοιαῦτα. ὡς ἂν ἐπ' ἐκείνων ἀθέτησίν τινα καὶ ἀπαγόρευσιν τῶν ἀλλοτρίων τῦ Θεῦ ἐσήμαινον αἱ φωναὶ, ἕτως ἐνταῦθα θέσιν καὶ ὕπαρξιν τῶν οἰκείων τῷ Θεῷ καὶ πρεπόντως περὶ αὐτὸν θεωρουμένων ἀποσημαίνουσιν. ἐκ τοίνυν ἑκατέρου τῦ εἴδους τῶν προσηγοριῶν διδασκόμεθα, ἢ περὶ τῶν προσόντων, ὅτι πρόσεσιν, ἢ περὶ τῶν μὴ προσόντων, ὅτι μὴ πρόσεσι.

1) Vgl. Gregorius Nyss. contr. Eunom. lib. XII. p. 753 seqq.

alle Gott beigelegten Prädicate als mehrere und verschiedene κατ' ἐπίνοιαν ihm beigelegt werden; aber was er darunter versteht, ist etwas ganz anderes. Um seinen Sinn zu eröffnen und die Lehre des Eunomius zu widerlegen, geht Basilius auf das Wort ἐπίνοια näher ein und zeigt, was der gemeine Sprachgebrauch darunter verstehe, und wie die hl. Schriftsteller diesen Sprachgebrauch sich angeeignet haben. „Wir sehen, sagt er [1]), daß das, was beim ersten Auffassen einfach und ungetheilt zu sein scheint, nach genauerm Eingehen des Verstandes aber als ein Vieles und Mannigfaches sich darstellt, daß dies durch den Verstand Unterschiedene im gemeinen Sprachgebrauch ἐπινοίᾳ μόνῃ διαιρετὸν genannt wird. Die erste Wahrnehmung eines Körpers z. B. zeigt uns denselben als etwas Einfaches, die darauf folgende genauere Betrachtung stellt ihn uns als etwas Mannigfaches dar, indem sie ihn in das auflöst, woraus er zusammengesetzt ist, in Farbe, Gestalt, Härte, Größe und dgl. Hinwiederum pflegt aber auch das, was schlechterdings nicht wirklich, sondern nur in der Einbildung vorhanden ist, wie was die Mythenschmiede Abentheuerliches erzählen, oder die Maler Widernatürliches darstellen zum Staunen der Menge, κατ' ἐπίνοιαν θεωρητὸν genannt zu werden. (Das was wir in unserer Sprache ersonnen nennen, hat eine ähnliche Zweideutigkeit: es bedeutet ein Erdichtetes, und ein durch Sinnen, Nachdenken Herausgebrachtes). Ob nun Eunomius aus Unwissenheit oder absichtlich diesen Unterschied übersehen, wenn er das κατ' ἐπίνοιαν Gesagte als einen bedeutungslosen Namen erklärt, der blos im Schall, darin, daß er ausgesprochen wird, Subsistenz hat (wiewohl auch das nicht richtig sei, indem die leeren Einbildungen wenigstens in der Einbildung vorhanden seien und nicht blos im Schalle des Wortes), läßt Basilius dahin gestellt; aber er dringt auf die Anerkennung dieses Unterschieds und bemerkt [1]), daß ἐπίνοια im erstern Sinne nur uneigentlich ein Erdachtes, durch den Verstand Hinzugebrachtes (ἐπιλογισμὸς) genannt werde, da es vielmehr ein durch Nachdenken, durch genauere Betrachtung des Gegenstandes an ihm Gefundenes, Herausgebrachtes sei. Diese seine Ansicht findet er nun auch durch den Gebrauch, welchen die hl. Schrift von solchen Begriffen oder Vorstellungen, die man ἐπίνοιαι nennt, beständig macht, nur bestätigt. Unser Herr Jesus Christus, sagt er, nennt sich Weg, Brod, Weinstock, Hirte, Licht, in der Art, daß von allen diesen Ausdrücken ein jeder seine eigene Bedeutung hat. Nicht als ob er in sich selbst vielfach oder getheilt wäre, sondern nach der Verschiedenheit seiner Wirksamkeiten und nach den verschiedenen Beziehungen, in welchen er seine Wohlthaten spendet, legt er sich verschiedene Namen bei. Licht der Welt nennt er sich, inwiefern er die unzugängliche Herrlichkeit seiner Gottheit damit bezeichnen will, und inwiefern er mit der Klarheit der Erkenntniß die, welche ein gereinigtes Seelenauge haben, erleuchtet; Weinstock aber, inwiefern er in denen, welche durch Glauben in ihm wurzeln, die Früchte der guten Werke zur Reife bringt. Und [2]) so findet sich, wenn man die verschiedenen Namen durchgeht, eine eigenthümliche Bedeutung für einen jeden derselben, während doch allen wesentlich das Eine und Selbe zu

1) Contr. Eunom. lib. I. n. 6. p. 306 (217): Ὁρῶμεν τοίνυν, ὅτι ἐν μὲν τῇ κοινῇ χρήσει, τὰ ταῖς ἀθρόαις ἐπιβολαῖς τῆ νῆ ἁπλᾶ δοκοῦντα εἶναι καὶ μοναχὰ, ταῖς δὲ κατὰ λεπτὸν ἐξετάσεσι ποικίλα φαινόμενα καὶ πολλὰ, ταῦτα τῷ νῷ διαιρούμενα, ἐπινοίᾳ μόνῃ διαιρετὰ λέγεται. οἷον, τὸ σῶμα ἁπλοῦν μὲν εἶναί φησιν ἡ πρώτη ἔντευξις, ποικίλον δὲ ὁ λόγος ἐπιὼν δείκνυσι, τῇ ἐπινοίᾳ αὐτὸ εἰς τὰ ἐξ ὧν σύγκειται διαλύων, καὶ χρῶμα, καὶ σχῆμα, καὶ ἀντιτυπίαν, καὶ μέγεθος, καὶ τὰ λοιπά. πάλιν τὰ ἀνυπόστατα μὲν παντελῶς, κατὰ δὲ ἀναζωγράφησίν τινα τῆς ἐννοίας καὶ φαντασίαν μόνην ἀνατυπούμενα· ὡς ὅσα οἱ μυθοποιοὶ καὶ ζωγράφοι πρὸς τὴν τῶν ἐντυγχανόντων ἔκπληξιν τερατεύονται, κατ' ἐπίνοιαν καὶ ταῦτα θεωρητὰ ὑπὸ τῆς συνηθείας λέγεται.

1) L. c. p. 307: Καίτοι τοσοῦτον ἀπέχει τῆ κατὰ τῶν ματαίων μόνων καὶ ἀνυποστάτων φαντασιῶν, τὸ ὄνομα τοῦτο τῆς ἐπινοίας κεῖσθαι, ὥςε μετὰ τὸ πρῶτον ἡμῖν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινόμενον νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τῆ νοηθέντος ἐπενθύμησιν, ἐπίνοιαν ὀνομάζεσθαι· ὅθεν ἡ συνήθεια καλεῖ ἐπιλογισμὸν, εἰ καὶ μὴ οἰκείως.

2) Basilius l. c. p. 308: Καὶ ἔτως ἄν τις τῶν ὀνομάτων ἕκαστον ἐφοδεύων, ποικίλας εὕροι τὰς ἐπινοίας ἑνὸς ἑκάστου, τῆ κατὰ τὴν οὐσίαν τοῖς πᾶσιν ὑποκειμένου. τίς ἂν ἔτω τὴν γλῶσσαν πρὸς βλασφημίαν ἠκόνηται, ὥςε τολμῆσαι εἰπεῖν ταῖς φωναῖς τὰς ἐπινοίας ταύτας συνδιαλύεσθαι; τί ἂν ἄτοπον, ἔτω καὶ ἐπὶ τῆ Θεῆ τῶν ὅλων λαμβάνεσθαί τινα κατ' ἐπίνοιαν, καὶ αὐτὸ τοῦτο πρῶτον, περὶ οὗ ὁ σύμπας ἡμῖν κεκίνηται λόγος;

Grund liegt. Was ist es also ungereimtes, wenn in dieser Weise auch in Bezug auf Gott κατ' ἐπίνοιαν geredet wird [1]?

Hieraus dürfte hinlänglich klar geworden sein, daß die Lehre von den göttlichen Eigenschaften bei Basilius und Gregor auf einen sichern theoretischen Grund gebaut ist. Die Erkenntnißtheorie, die der erstere als das formale Fundament dieser Lehre nachweist, ist ganz und gar dieselbe, welche wir in der Einleitung als die allein wahre und mit dem christlichen Glauben allein verträgliche nachzuweisen bemüht waren. Die Wahrnehmung oder auch das unmittelbare Bewußtsein, der Anfang und Grund aller Erkenntniß, enthält schon das Ganze in objectiver Beziehung, aber noch als ein allgemeines und unbestimmtes, in der unaufgeschlossenen Einheit seiner Momente. Gehen wir nachdenkend darauf ein, so unterscheiden wir das eine am Object von dem andern, z. B. Figur und Farbe, ohne dadurch die objective Einheit der Theile des Gegenstandes, oder die formale unsres ersten Begriffs von ihm selbst aufzuheben [2]. So entstehen die Eigenschaftsbegriffe, indem das Wesen eines Dinges aus seinen verschiedenen Erscheinungen und Beziehungen zu andern erkannt wird. Und zwar entsteht uns der Begriff eines zusammengesetzten Wesens, wenn wir finden, daß die Eigenschaften desselben nicht nur von verschiedener Art sind, sondern auch sich gegenseitig beschränken. Wenn man z. B. sagt, der Mensch sei ein sinnlich-vernünftiges Wesen, so sind die Merkmale dieses Begriffs oder vielmehr die durch sie ausgedrückten Grundeigenschaften des Menschen nicht nur verschiedener Art, sondern sie beschränken sich auch gegenseitig. Indem aber doch das Sinnliche und das Vernünftige a[m] Men-

1) Eine Vertheidigung dieser Lehre gegen Einwürfe des Eunomius und die weitere Ausführung gibt Gregorius Nyss. contr. Eunom. lib. XII. p. 801 seqq.

2) Leontius Byz. contr. Nestor. et Eutych. lib. I. (Galland. biblioth. Tom. XII. p. 664. b.): adhuc rerum simplex et generalis notio facit, ut cognitionem habeamus universam, et non explicatam: harum autem divisio cogitatione (ἐπινοίᾳ), ad perfectam cognitionem nos adducit eorum, ex quibus constant.

schen von uns nicht so einerseits unterschieden, andrerseits wieder zur Einheit zusammengefaßt werden kann, wie sie am Object selbst verschieden und zur Einheit verbunden sind; so erweist sich unsre Erkenntniß mangelhaft. Sie ist dies ferner insofern, als wir das Wesen nicht an ihm selber, sondern nur aus seinen Erscheinungen und Beziehungen zu andern erkennen, und somit formell nur eine Erkenntniß von diesen haben. Hebt sich nun dieser Mangel dadurch von selbst auf, daß das Wesen der Dinge in ihren Erscheinungen sich offenbart und verwirklicht, so ist jener nur durch unser vorstellendes Denken verursacht, und kann durch das darüber sich erhebende begreifende Denken überwunden werden. Die verschiedenen Vorstellungen namentlich also, durch deren Verbindung unsre Erkenntniß Gottes zu Stande kommt, sind durch unser Denken hereingebrachte Unterscheidungen, aber sie sind nicht erdichtet, sondern werden durch das unendliche Wesen Gottes, durch den Begriff Gottes als des Inbegriffs aller Vollkommenheiten verificirt, und das was an ihnen formell unangemessen ist, wird als solches erkannt, und durch das weiter gehende Denken beseitigt. Jede einzelne dieser Vorstellungen ferner ist allerdings durch unsre beschränkte Erkenntnißweise bedingt und insofern selbst beschränkt, aber sie ist darum nicht unwahr, weil ihr Werth als ein unendlicher gedacht wird.

Man muß nun aber andrerseits auch unsre Gotteserkenntniß im Unterschiede von der Erkenntniß, die wir von endlichen Dingen haben, betrachten. Es ist schon angedeutet, inwiefern beide auf derselben Linie stehen, in sofern nämlich, als wir auch die endlichen Dinge nur aus ihren Erscheinungen, Wirkungen und Beziehungen zu andern erkennen, sowie weil wir die Eigenschaften derselben in ihrem gegenseitigen objectiven Unterschied und in ihrer objectiven Einheit mit dem Wesen nicht vollkommen erfassen. Diese beide Erkenntnisse in Eins zusammenfassende Betrachtung findet sich z. B. bei Gregor von Nazianz, und von ihr muß jedenfalls ausgegangen werden. Denn das ist ein ganz allgemeines Gesetz unsrer Erkenntniß, daß wenn wir uns über die Totalanschauung eines Objects zu der nähern Betrachtung desselben

erheben, dieses für uns in eine Mehrheit von Eigenschaften auseinander geht. Diese sind nun aber — und damit kommen wir auf die andere, gewöhnlichere Betrachtung — entweder wirklich verschieden und als solche am Object selbst vorhanden, wie bei allen endlichen Dingen, die zusammengesetzt sind, oder sie sind dies nicht, wie bei dem absolut einfachen Wesen. Dort also ist die Unterscheidung des Verstandes eine reelle (**distinctio realis**, *τῷ πράγματι*), hier aber ist das, was man Eigenschaften nennt, blos in unsrer Vorstellung, blos dem Begriffe nach verschieden (**distinctio cognitionis vel cogitationis**, *κατ' ἐπίνοιαν*). Etwas anderes ist, sagt Johann von Damaskus [1]), die objectiv reale Erkenntniß, etwas anderes die Verstandeserkenntniß. Der Unterschied der Personen des Petrus und Paulus z. B. stellt sich als ein objectiv realer dar, die Einheit ihres Wesens dagegen als etwas durch Denken Herausgebrachtes [2]).

Der eunomische Gegensatz brachte es mit sich, daß auf die Unterscheidung von Eigenschaften in Gott das größte Gewicht gelegt und die Isodynamie der göttlichen Namen mit allem Nachdruck bekämpft wurde. Wir haben jedoch gesehen, daß die Väter sich dabei vor jeder Einseitigkeit zu hüten wußten. In der spätern Zeit, als dieser Gegensatz seine Bedeutung verloren hatte, ging diese dogmatische Speculation wieder zu der gleich von Anfang an besonders gepflegten Betrachtung zurück, deren Zielpunct

1) De fid. orthod. lib. I. c. 8. p. 139: *χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἕτερόν ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι, καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ. ἐπὶ μὲν οὖν πάντων τῶν κτισμάτων, ἡ μὲν τῶν ὑποστάσεων διαίρεσις, πράγματι θεωρεῖται, πράγματι γὰρ ὁ Πέτρος τῆ Παύλου κεχωρισμένος θεωρεῖται. ἡ δὲ κοινότης, καὶ ἡ συνάφεια, καὶ τὸ ἓν, λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται.*

2) Die Begriffe dieser Art können nun entweder etwas blos Logisches oder Abstractes sein, Producte der ratio ratiocinans, wie die Scholastiker sagten, oder objectiven Werthes als Producte der ratio ratiocinata. Dasselbe gilt von jenen Unterscheidungen. Die s. g. distinctio rationis ratiocinatae, dergleichen die Unterscheidung von Eigenschaften in Gott ist, ist im Gegenstand begründet (distinctio virtualis) und insofern ein nothwendiges Glied unsrer Erkenntniß desselben, kein beliebiger Gedanke, keine blose Abstraction.

die höchste Sublimation unsres Gottesbegriffs durch Beseitigung alles blos Analogischen ist. Da finden wir dann Aeußerungen, die jenen zu widersprechen scheinen und dem Worte nach ihnen oft geradezu entgegengesetzt sind. Aber wenn, wie ich so eben bemerkt habe, die dem Eunomius opponirenden Väter das von diesem gänzlich bestrittene Moment unsrer Gotteserkenntniß keineswegs einseitig und ausschließlich geltend gemacht haben, so ist dies von den andern, frühern und spätern Vätern ebensowenig in Bezug auf das zweite Moment geschehen, deßhalb findet ein Gegensatz oder Widerspruch zwischen ihnen nicht statt, sondern das Verhältniß der Einheit und Ergänzung.

Wenn wir sagen, bemerkt Augustin [1]), Gott ist ewig, unsterblich, unvergänglich, unveränderlich, lebendig, weise, mächtig, schön, gerecht, gut, selig, Geist; so scheint nur das letztere seine Substanz, alle übrigen Ausdrücke aber Qualitäten dieser Substanz zu bezeichnen. Aber so verhält es sich nicht bei jener unaussprechlichen und einfachen Natur. Denn was immer in Bezug auf sie eigenschaftlich gesagt zu sein scheint, das ist von der Substanz oder vom Wesen zu verstehen. Weisheit z. B., die wir von Gott empfangen haben und als Eigenschaft besitzen, ist in Gott keine Eigenschaft, sondern er ist selbst seine Weisheit; denn seine Weisheit ist nicht etwas anderes als sein Wesen, sondern Sein und Weisesein ist bei ihm dasselbe [2]). Und so bezeichnet

1) De trinit. lib. XV. c. 5. n. 8: Proinde si dicamus, aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, justus, bonus, beatus, spiritus; horum omnium novissimum quod posui quasi tantummodo videtur significare substantiam, caetera vero hujus substantiae qualitates: sed non ita est in illa ineffabili simplicique natura. Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus, et bonus secundum qualitatem: sed utrumque secundum substantiam. Sic omnia caetera, quae commemoravimus, unde in superioribus libris multa jam diximus.

2) Augustinus l. c. n. 9. Neque enim sicut nos de illo percipimus sapientiam, ita Deus de aliquo: sed sua est ipse sapientia; quia non est aliud sapientia ejus, aliud essentia, cui hoc est esse, quod sapientem esse. Vgl. ob. S. 392. Anm. 2.

jede andre Eigenschaft sein Wesen selbst. Es wird daher stets eine und dieselbe Sache bezeichnet, ob ich nun sage der ewige, oder der unsterbliche, oder der unvergängliche, oder der unveränderliche Gott; desgleichen wenn ich sage der lebendige, der verständige oder was dasselbe ist der weise. Gott hat die Weisheit nicht als Eigenschaft, sondern als sein Wesen, und so bei allen übrigen [1]). Deßhalb steht es nicht im Widerspruch mit seiner Einfachheit, wenn wir ihm verschiedene Eigenschaften beilegen [2]). Augustin unterscheidet auch, wiewohl fast unmerklich, die positiven Begriffe, in denen wir Gott erkennen, von dem darüber hinaus sich erhebenden reinen Gedanken. Dem Begriffe nach ist uns die göttliche Weisheit etwas anderes als die göttliche Macht, und das Wesen etwas anderes als seine Eigenschaften; denkend aber erheben wir uns über diese Verschiedenheit, für den Gedanken ist jene ganz dasselbe wie diese, nämlich das eine und selbe Wesen Gottes selbst. Allein diesem Gedanken entspricht keine uns zugängliche Anschauung; daher können wir ihn nicht zur wirklichen Erkenntniß bringen, er ist blos negativ. Auf den Boden dieses reinen Gedankens sich stellend erklärt Augustin die göttlichen Eigenschaften für Affectionen unsres erkennenden Geistes, die durch das göttliche Wesen in ihm hervorgerufen werden, ähnlich den Farben, die an den Körpern dadurch hervortreten, daß das Sonnenlicht sie bescheint. Wird dies Licht weggenommen, so haben alle Körper eine Farbe, oder vielmehr keine

1) L. c. n. 7: Una ergo eademque res dicitur, sive dicatur aeternus Deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive immutabilis: itemque cum dicitur, vivens, et intelligens, quod est utique sapiens, hoc idem dicitur. Non enim percepit sapientiam, qua esset sapiens, sed ipse sapientia est. Cf. lib. V. c. 10.

2) L. c. lib. VI. c. 7: Deus multipliciter dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur: sed eadem magnitudo ejus est, quae sapientia; non enim mole magnus est, sed virtute: et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas quae illa omnia: et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse.

Farbe; wenn es aber die Körper beleuchtet, so übergießt es sie, wiewohl es an sich einfach und gleichartig ist, nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit mit verschiedenem Glanze [1]). Der Schüler des Augustin, Fulgentius von Ruspe bezeichnet es endlich geradezu als die katholische Lehre, daß die verschiedenen Namen (Eigenschaftsbezeichnungen) Gottes nicht Verschiedenes ausdrücken, sondern Eines, die göttliche Wesenheit oder Natur [2]); weßhalb denn auch alle spätern Lehrer und Theologen hierin völlig mit einander übereinstimmen [3]). Diese Auffassung aber wurde auch von diesen nicht im Sinne des Eunomius festgehalten und die ihr zur Seite gehende der begrifflichen Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften von ihnen nicht ausgeschlossen. Vielmehr finden wir, daß die Ansicht der s. g. Nominalisten, welche zwischen dem Wesen und den Eigenschaften Gottes einen blos nominellen Unterschied einräumten, entschieden verworfen wurde [4]). Diese be-

1) Augustin. sermo 341. n. 8. de sanctis (Tom. V. pars II. p. 1951 ed. Paris. alt.): Quidquid horum de Deo dicis, neque aliud et aliud intelligitur, et nihil digne dicitur: quia haec animarum sunt, quas illa lux perfundit quodam modo, et pro suis qualitatibus afficit; quomodo cum oritur corporibus lux ista visibilis. Si auferatur, unus est corporibus omnibus color; qui potius dicendus est nullus color. Cum autem illata illustraverit corpora, quamvis ipsa unius modi sit, pro diversis tamen corporum qualitatibus diverso eos nitore aspergit. Ergo animarum sunt istae affectiones, quae bene sunt affectae ab illa luce, quae non afficitur, et formatae ab illa, quae non formatur.

2) Fulgent. respons. ad Ferrand. interrog. 2.

3) Gregorius M. moral. lib. 10. c. 20. al. 21. Isidorus Hisp. de summo bono lib. I. c. 1. sent. 6. Anselmus Cant. monolog. c. 15. 16. Bernhardus Claraev. de considerat. ad Eugen. lib. V. c. 6. 7. sermo 80 in cantica. Gerson ep. ad quemdam Fratrem Minorem (Tom. 2. p. 554).

4) S. Baluzius miscellan. lib. IV. p 531 seqq. — Ueber die nur zum Theil hieher gehörige, mehr in die Trinitätslehre fallende, der nominalistischen Ansicht entgegengesetzte, zu schroffe Unterscheidung des Gregorius Palamas, Bischof von Thessalonich u. s. Anhänger s. Gretser orthodox. Graec. tom. I. Allatius de consens. utriusque Ecclesiae lib. II. c. 16 u. besond. Petavius dogm. theolog.

trachteten die göttlichen Eigenschaften entweder als leere, unter sich völlig gleichbedeutende Namen, und kamen so über den negativen Begriff des Unendlichen, Namenlosen nicht hinaus; oder sie anerkannten sie zwar als ihren Begriffen nach von einander verschieden, verlegten sie aber ihrem Inhalte und ihrer Bedeutung nach auf die Seite der Welt oder der göttlichen Wirkungen in ihr [1]). Nach dieser Betrachtung sind die göttlichen Eigenschaften keine objectiven Bestimmungen des göttlichen Wesens, keine Eigenschaften Gottes im strengen Sinne, sondern Eigenschaften der Welt in ihrer Beziehung auf Gott, d. h. ebenso viele und verschiedene Arten ihres Bestimmtseins durch Gott. Und wenn in diesen über das an und für sich seiende Wesen Gottes nichts ausgesprochen ist, so können sie auch nicht dazu dienen, eine objective Erkenntniß Gottes uns zu vermitteln, sondern das was

Tom. I. lib. 1. c. 12; über die des Gilbert von Porreta s. Bernhardus de considerat. lib. V. c. 7. sermo 80 in cantica; Gaufridus in vita Bernhardi u. epist. ad Cardinalem Albanensem, Otho Frising. hist. lib. I. c. 46. dazu die Ergänzung des Radevicus lib. II. c. 11. u. besond. Petavius l. c. lib. I. c. 8.

1) So nach Gregor von Rimini z. B. Berti (de theolog. discip. lib. I. p. 90): Distinctio divinorum attributorum nulla est nisi penes connotata in creaturis, ita ut e. g. justitia a misericordia Dei distinguatur, quatus illa connotat poenam a Deo inflictam impio, haec vero collatum misero beneficium. In diesem Sinne spricht auch Petrus Lombardus (sentt. lib. IV. dist. 46): Illis locutionibus, quibus hujusmodi operum fiunt distinctiones, ut alia misericordiae alia justitiae tribuantur, non diversitas subjacentis, i. e. rei his vocabulis significatae exprimitur, sed varietas sensuum et effectuum in creaturis monstratur. Cum enim dicitur Deus justus vel justitia, essentia divina praedicatur, et etiam quod ipse sit distributor et judex meritorum datur intelligi. Ita et cum dicitur misoricors essentia divina praedicatur, et insuper quod ipse sit miserorum liberator intelligi datur. Inde ergo quaedam opera misericordiae, quaedam justitiae dicuntur, non quin divina essentia haec et illa operetur, et quin haec et illa sint opera divinae essentiae, quae dicitur misericordia et justitia, sed quia quaedam sunt, quibus ostenditur judex et aequus distributor, quaedam quibus ostenditur miserator.

Gott an und für sich selbst ist, muß uns, dieser Ansicht zu Folge, gänzlich unbekannt bleiben. Diesen dualistischen Character hat die genannte Betrachtungsweise überall da, wo die theistische Ansicht des Verhältnisses der Welt zu Gott zu Grund gelegt ist, und somit namentlich bei den mittelalterlichen Theologen, die von ihrer Lehre in Betreff der göttlichen Eigenschaften den Namen der Nominalisten erhalten haben. Aber sie kommt auch mit dem entgegengesetzten monistischen Character bei denjenigen vor, die eine absolute Gotteserkenntniß behaupten und deßhalb die verschiedenen göttlichen Eigenschaften als schlechthin gleichbedeutende Ausdrücke desselben göttlichen Wesens auffassen. Dahin dürften wir ohne Bedenken die Anomöer rechnen, wenn nicht einerseits ihr theistischer Standpunct entgegenstände, andrerseits die behauptete absolute Gotteserkenntniß mit der daraus gezogenen Folgerung theilweise nur ein ihrem Systeme äußerliches Angriffsmittel gegen die orthodoxe Lehre wäre. Wenn dagegen Gott in die Welt hereingezogen und zu einer bloßen Beziehung auf die Welt herabgesetzt wird, wenn beide als Ein und Dasselbe ihrem Wesen nach gefaßt, jener als das ungetheilte, einfache, unveränderliche, diese als das in's Viele und Entgegengesetzte aus einander getretene Sein bestimmt wird, so wird man in Bezug auf die göttlichen Eigenschaften ganz ebenso wie die Anomöer und späteren Nominalisten urtheilen; man wird sie für bloße Namen ausgeben, oder aber geradezu als Bestimmungen der Welt auffassen [1]).

1) Wovon später.

§. 24. Der am Schlusse des vorigen §. angeführten nominalistischen Lehre von den göttlichen Eigenschaftsbegriffen tritt die von den Meistern der mittelalterlichen Theologie darüber aufgestellte Theorie entgegen, und zwar am schärfsten die des Duns Scotus, insofern dieser die göttlichen Eigenschaften als dem Wesen Gottes immanente Formalitäten betrachtet aber eben damit in das andere Extrem verfällt, wogegen die Darstellung des hl. Thomas, indem sie sich von beiden Abwegen gleich ferne hält, der kirchlichen Lehre am gemäßesten, wie zugleich formell die vollendetste ist, und ihr deßhalb auch die meisten späteren Theologen gefolgt sind [1]).

Duns Scotus wirft die Frage auf, ob es einen von unserer Erkenntniß unabhängigen Unterschied wesentlicher Vollkommenheiten in Gott gebe. Er bejaht sie und begründet diese ihm eigenthümliche, der thomistischen entgegengesetzte Ansicht unter anderm durch das Argument des Anselm für das Dasein Gottes. Kämen Gott die wesentlichen Vollkommenheiten z. B. der Wahrheit und Güte nicht an sich und unabhängig von unserm Denken zu; so wäre er nicht das Wesen, quo nihil majus cogitari potest, vielmehr ließe sich ein höheres denken, das Wesen nämlich, dem diese Vollkommenheiten nicht blos in unserm Verstande, sondern auch in der Wirklichkeit und an sich eigen sind [2]). Mit diesem Gedanken tritt Scotus zunächst jener nominalistischen Auffassung entgegen, wornach das, was wir Eigenschaften Gottes nennen, subjectiv abstracte Begriffe sind, in die der endliche Gottesgedanke sich spaltet, keineswegs aber objective Bestimmungen

1) S. m. Abhandlung: die moderne Speculation über das Wesen und die Eigenschaften Gottes. Quartalschrift Jhrg. 1843. Hft. 3. S. 410 ff.

2) Scotus in 1. sentt. dist. 8. qu. 4. p. 413 ed. Salvat. Bartoluc. Venetiis 1680.

des göttlichen Wesens selbst. Und in soweit hat er auch vollkommen Recht. Nun bemerkt er aber weiter, daß weil Weisheit und Güte z. B. ihrem Begriffe nach verschieden seien, diese Verschiedenheit auch in Gott selbst angenommen werden müsse, wenn ihm jene Eigenschaften zukommen sollen; denn dadurch, daß sie in Gott als unendlich gesetzt seien, durch diese Steigerung werde ihr Wesen nicht verwandelt und also auch ihre begriffliche Verschiedenheit nicht aufgehoben [1]). Zwar bestreitet auch er jede reale Verschiedenheit der Eigenschaften in Gott, und behauptet ausdrücklich nur ihre formale Nichtidentität [2]); allein diese formale Unterscheidung gilt ihm nicht als eine durch unser endliches

1) Scotus l. c. p. 416: Sapientia est in re ex natura rei, et bonitas est in re ex natura rei; sapientia autem in re formaliter non est bonitas in re: quod probatur, quia si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi: infinitas enim non destruit formaliter rationem illius cui additur, quia in quocunque gradu intelligatur esse aliqua perfectio, qui tamen gradus est gradus illius perfectionis, non tollitur ratio formalis istius perfectionis propter istum gradum: et ita si non includit formaliter, ut in communi, nec ut infinitum infinitum. Quod autem non includat formaliter, ut in communi, hoc declaro, quia includere formaliter est includere aliquid in ratione sua essentiali; ita quod si diffinitio includentis assignaretur, inclusum esset diffinitio vel pars diffinitionis. Sicut autem diffinitio bonitatis in communi non habet sapientiam in se, ita nec infinita infinitam.

2) (Fortsetzung der obigen Stelle.) Est igitur aliqua non identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae diffinitiones, si essent diffinibiles: diffinitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei: ergo non est identitas formalis ex parte rei. Et intelligo sic, quod intellectus componens istam, Sapientia non est bonitas formaliter, non causat actu suo collativo veritatem istius compositionis: sed in objecto invenit extrema, ex quorum compositione fit actus verus. Et istud argumentum de non formali identitate dixerunt antiqui Doctores, ponentes in divinis aliquam esse praedicationem veram per identitatem, quae tamen non esset formalis. Ita concedo per identitatem, veritatem esse bonitatem in re, non tamen formaliter veritatem esse bonitatem.

Denken hereingebrachte und somit inadäquate Weise das göttliche Wesen sich vorzustellen [1]), sondern selbst für die absolute Gotteserkenntniß die er behauptet (vergl. in 1. sentt. dist. 22. qu. unic.) gibt es nach ihm mehrere rationes formales in Gott. Nun ist freilich nicht zu läugnen, daß die Steigerung dessen was wir Weisheit und Güte nennen, selbst bis ins Unendliche fortgesetzt, die Verschiedenheit beider nicht aufheben kann, und selbst nicht einmal abschwächen; denn das eigenthümliche Wesen der einen wie der andern tritt streng genommen nur desto mehr hervor, je vollkommner sie gedacht werden, am reinsten also und schärfsten bei der unendlichen Weisheit und Güte. Dagegen ist ebenso anzuerkennen, daß wenn Gott wahrhaft unendliche Weisheit ist, wir durch stetiges Fortschreiten die Distanz zwischen ihr und der endlichen niemals ausmessen, folglich auch niemals zu dem ihm angemessenen Begriff der Weisheit gelangen können, andrerseits gleichwohl bei keiner bestimmten Stufe der Steigerung dieses Begriffs stehen bleiben dürfen, weil das Absolute über jeden bestimmten Grad hinaus ist. Daraus ergibt sich das doppelte: daß wir entweder mit den negativen Begriffen der unendlichen Weisheit und Güte uns genügen lassen, oder aber einen solchen Unterschied beider festhalten müssen, von dem wir wissen, daß er dem göttlichen Wesen nicht angemessen ist. Indem daher Scotus weder jenes will noch dieses, so ist von seinem Versuche, verschiedene Eigenschaften in Gott auf absolute Weise zu denken, einfach zu sagen, daß er an einer unauflösbaren Schwierigkeit leidet und der kirchlichen Lehre nicht gemäß ist.

1) Inter perfectiones essentiales non est tantum differentia rationis, hoc est diversorum modorum concipiendi idem objectum formale: (talis enim distinctio est inter sapiens et sapientiam, et utique major inter sapientiam et veritatem) nec est ibi tantum distinctio objectorum formalium in intellectu, quia ut argutum est prius, illa nunquam est in cognitione intuitiva, nisi sit in objecto intuitive cognito. Ista etiam duo membra probantur per rationes factas contra praecedentem opinionem: est ergo ibi distinctio tertia praecedens intellectum omni modo: et est ista, quod sapientia est in re ex natura rei. et cet. s. oben.

Der hl. Thomas, von dem er hierin nicht hätte abweichen sollen, ist jenem entgangen, indem er die von den Kirchenvätern betretene Bahn weiter verfolgte. Nach ihm gibt es nicht mehrere rationes formales in Gott, sondern nur eine [1]); d. h. in sich selbst betrachtet ist Gott schlechthin einfach, und die absolute Erkenntniß von ihm ein schlechthin einfacher, nur aus einem Merkmal bestehender Begriff [2]). Daher würden wir Gott, wenn wir ihn absolut, so wie er in sich selbst ist, erkennten, nur einen Namen beilegen und in diesem Alles einschließen was er ist [3]). Nun erkennen wir aber Gott nicht unmittelbar an ihm selber, sondern nur aus seinen Geschöpfen nach seiner Beziehung zu diesen als deren über sie hinausseiende absolute Ursache [4]). Unsre natürliche Erkenntniß nämlich geht von der Erfahrung nicht nur aus, sondern erstreckt sich auch nicht über das Gebiet der Erfahrung hinaus. Da nun das Wesen Gottes jenseits aller Erfahrung liegt und die von ihm geschaffenen Dinge seiner schöpferischen Kraft und Wesenheit nicht gleichkommen, andrerseits aber die geschaffenen Dinge Wirkungen dieser Kraft sind, die von ihr zeugen; so kann zwar das Wesen Gottes nicht an ihm selbst erkannt oder geschaut und die ganze Unendlichkeit desselben nicht erfaßt werden, aber wir vermögen doch zu erkennen, daß er ist, und was er als die erste Ursache von Allem und als die alles Verursachte übersteigende höchste Kraft ist. Wir erkennen ihn daher nach seinem Verhältniß zu den Creaturen und den Unter-

1) Auf diese Hauptdifferenz zwischen Thomas und Scotus macht der Cardinal Cajetan in seinem Commentar zu der Summe des Thomas (P. I. qu. 13. art. 12) aufmerksam. Eine weitläufigere Auseinandersetzung derselben gibt Cajetan in dem Tractat de ente et essentia (opusc. tom. III. p. 264 seqq. dem 2. Bd. der Lyoner Ausgabe der Summe des hl. Thomas mit dem Commentar Cajetans angehängt).

2) Summa P. I. qu. 13. art. 12 in corp.

3) Vgl. in 1. sentt. dist. 2. qu. 1. art. 3; contr. gentil. I, 31.

4) Summa P. I. qu. 13. art. 1: Deus non potest videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii et per modum excellentiae et remotionis. Cf. art. 4 in corp. u. ad 3.

schied dieser von ihm, daß er nämlich nichts von dem ist, was er verursacht, und daß dies nicht ein Mangel an ihm, sondern seine Erhabenheit über alles Endliche ist [1]). Hiernach besteht unser Begriff von Gott aus zwei verschiedenen Merkmalen, aus einem positiven, welches die Verwandtschaft der Creatur mit dem Creator hervorhebt, und aus einem negativen, durch welches die Verschiedenheit Gottes von der Welt, sein Hinaussein über sie bezeichnet wird. Und nach dieser zwiefachen Richtung oder Beziehung Gottes auf die Welt legen wir ihm mehrere Prädicate bei, um die eine und andere dieser Beziehungen im Einzelnen zu erschöpfen. Finden wir also durch Zusammenfassung beider in ihrer noch unenthüllten Allgemeinheit den Ausdruck für sein Wesen; so gelangen wir zu den verschiedenen Eigenschaftsbegriffen dadurch, daß wir jedes der im Begriff von ihm enthaltenen Merkmale specificiren oder in seine Einzelheiten auflösen. Gott ist das unendliche Wesen: dies ist der Begriff von ihm. Nun zerfällt das Merkmal der Unendlichkeit in die einzelnen Bestimmungen: Anfangs- und Endlosigkeit oder Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unermeßlichkeit u. s. w.; das Merkmal der Wesenheit aber in die Bestimmungen der Macht, Weisheit, Güte u. s. w. Legen wir aber auf solche Weise Gott mehrere Eigenschaften bei, wäh-

1) Summa P. I. qu. 12 art. 12: Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quod divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est, et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

rend er an sich schlechthin einfach und zusammensetzungslos ist, so scheint diese unsre Erkenntniß von ihm falsch zu sein; denn jede Erkenntniß, welche ihren Gegenstand anders erfaßt als er ist, ist falsch [1]). Allein wenn wir Gott unter verschiedenen Begriffen erkennen, so erkennen wir zugleich, daß jedem dieser Begriffe die eine und selbe schlechthin einfache Sache entspricht [2]); jenes „anders" bezieht sich also nicht auf den Inhalt unsrer Erkenntniß, sondern auf unsre Erkenntnißweise, und unsre Erkenntniß ist deßhalb nicht unwahr, sondern nur ihrem Gegenstand nicht vollkommen angemessen [3]).

Den letztern Punct, auf den es hier hauptsächlich ankommt, finden wir weiter entwickelt in dem Commentar des hl. Thomas zu den Sentenzen des Lombarden. Alles Wesenhafte und Gute,

1) Ibid. 3 contr.

2) Summa P. I. qu. 13. art. 12. in corp.: Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex. Hanc ergo pluralitatem, quae est secundum rationem, repraesentat pluralitas praedicati et subjecti; unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem.

3) L. c. ad 3: Haec propositio: intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus, est duplex, ex eo quod hoc adverbium, aliter, potest determinare hoc verbum, intelligens, ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est; et est sensus: Quicunque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim, quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

was wir in der Welt antreffen — sagt Thomas hier [1]) — ist von Gott und ist in ihm; es ist aber in ihm nicht nur mit Ausschluß aller Unvollkommenheiten die dem Creatürlichen ankleben, sondern auch auf eminente Weise. Dieser Satz, in dem zunächst nur die Gott zukommenden positiven und negativen Eigenschaften ihre Begründung finden, wird nun auch auf das Verhältniß derselben zu einander und zum göttlichen Wesen angewendet. Wenn [2]) die Vollkommenheiten oder Eigenschaften in den Creaturen reell verschieden und diese daher zusammengesetzte Dinge sind, so sind dagegen die göttlichen Vollkommenheiten unter einander und mit seinem Wesen reell eins (unum re), er selbst daher schlechthin einfach und zusammensetzungslos. Insofern aber jede Eigenschaft in Gott ist nach ihrem wahrhaften Begriff, und der Begriff der Weisheit z. B. ein andrer ist als der der Güte, so folgt, daß die göttlichen Eigenschaften oder Prädicate ihrem Begriffe nach verschieden sind (ratione diversa). Diese Verschiedenheit aber verhält sich nicht als eine blos subjective (kommt nicht allein ex parte ipsius ratiocinantis), sondern zugleich als eine objective (ex proprietate ipsius rei) [3]). Denn es ist etwas in Gott,

1) In 1. sentt. dist. 2. qu. 1. art. 2: Quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a creatore: imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, in quantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione.

2) Ibid. Fortf.: et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas, et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo, secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in quantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei.

3) Eine solche nicht blos subjective und insofern willkührliche, sondern im Object begründete und insofern nothwendige Unterscheidung nennen die Scholastiker distinctio rationis ratiocinatae, im Unterschied

was allen den verschiedenen Eigenschaftsbegriffen entspricht, oder die schlechthinige Vollkommenheit Gottes ist es, kraft welcher die Pluralität seiner Eigenschaften eine objectiv wahre für uns ist, ohne daß diese deßhalb in Gott selbst mehrere und verschiedene wären [1]). Ist daher eine Mehrheit und Verschiedenheit der Eigenschaften in Gott (als Gegenstand unsrer Erkenntniß) objectiv begründet, sind sie aber doch nicht so in ihm, wie wir sie als mehrere und verschiedene fassen; so ist unsre eigenschaftliche Erkenntniß Gottes zwar objectiv wahr, aber nicht adäquat [2]), so ist die schlechthinige Vollkommenheit Gottes (Gott als ens realissimum) anerkannt, ohne daß seiner schlechthinigen Einfachheit (wie bei Scotus) Eintrag geschieht [3]). Haben dagegen Einige behauptet (die s. g. Nominalisten s. ob. S. 407 f.) die Eigenschaften Gottes seien als mehrere und verschiedene lediglich auf Seiten der Wirkungen die Gott in der Welt hervorbringt zu suchen, so ist dies völlig unwahr wenn damit ausgesagt sein soll, daß sie keine Gott unabhängig von der Welt zukommende Bestimmungen seines an und für sich seienden Wesens, also keine Eigenschaften Gottes im eigentlichen Sinne seien, sondern nur die verschiedenen Arten des Bestimmtseins der Welt durch Gott bezeichnen. Denn Gott ist z. B. gut nicht deßhalb, weil er das Gute in

von der distinctio rationis ratiocinantis. Vgl. ob. S. 404. Wie weit also Thomas von einer blos subjectiven Unterscheidung der göttlichen Eigenschaften, was ihm neuerlich vorgeworfen wurde, entfernt sei, läßt sich schon hieraus entnehmen.

1) L. c. art. 3 in solut. ad fin. Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis patet, sed ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena, et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita, quod aliqua diversitas, vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum.

2) L. c. ad 2.

3) L. c. ad 5.

der Welt hervorbringt, sondern umgekehrt ist zu sagen, daß er das Gute in ihr verursache, weil er an sich gut ist. Und so würden ihm alle dergleichen Eigenschaften als Bestimmungen seines an und für sich seienden Wesens zukommen, auch wenn ihm die Welt als sein Werk gar nicht zur Seite stände [1]).

Schließlich subsumirt Thomas diese seine Lehre von der Realität der göttlichen Eigenschaftsbegriffe unter die von ihm aufgestellte allgemeine Regel in Betreff der Realität unsrer Begriffe überhaupt. Er unterscheidet (l. c. qu. 1. art. 3) ein dreifaches Verhältniß des Begriffs zur Sache. Einmal entspricht dem Begriff etwas außer ihm unmittelbar, z. B. dem Begriffe Mensch; das andremal ist dies nicht der Fall, sondern der Begriff hat nur mittelbar seine objective Begründung und erscheint als eine nothwendige Folge der Art und Weise, wie wir die Dinge außer uns erkennen [2]). Dem Gattungsbegriffe z. B. entspricht außer

1) L. c. art. 2 in solut.: Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis: quod non potest esse: tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso: unde Deus non dicitur sapiens, quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens, in quantum imitatur divinam sapientiam: tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiam si nunquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod est sapiens, bonus, et hujusmodi. Die weitere Ausführung art. 3 ad fin. Qui ergo dixerunt, quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad causam multiplicationis, sic verum dicunt, quod est ex parte intellectus nostri, et effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noster non potest concipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus: cujus una ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas. Si autem referatur ad modum quo istae rationes attribuuntur Deo, falsum dicunt. Non enim ex hoc quod bona facit, vel quia ad modum bonorum se habet, bonus est; sed quia bonus est, ideo bona facit, et alia participando ejus bonitatem, ad modum ejus se habent. Unde si nullam creaturam fecisset, nec facturus esset, ipse in se talis esset, ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando.

2) Ratio ratiocinata — nothwendige Verstandesbegriffe. Hiemit kann man vergleichen, wie in neuerer Zeit Herbart die Bedeutung der

unserm Denken unmittelbar nichts; aber er ergibt sich mit Nothwendigkeit daraus, daß wir erkennen, wie z. B. das Thier in mehreren Arten und Individuen existirt, und hat somit kein fundamentum proximum, aber doch ein fundamentum remotum in re. Diejenige Begriffe dagegen, denen weder unmittelbar noch mittelbar etwas außer unserm Denken entspricht, haben auch keine objective Wahrheit. Die göttlichen Eigenschaftsbegriffe nun sind, nach dem darüber Angeführten, objectiv wahre Begriffe der erstern Art, inwiefern ihnen am Object etwas entspricht was sie wahr macht, nämlich die göttliche Vollkommenheit (das ens realissimum), aber mehrere und ihrem Inhalte nach von einander verschiedene Begriffe sind sie nur in der zweiten Weise wahr. Denn als solche haben sie nicht unmittelbar ein Fundament in Gott, sondern ergeben sich theils aus der Endlichkeit unsres Denkens, theils daraus, daß die Erscheinung des göttlichen Wesens in der Welt in reell verschiedene Momente auseinanderfällt und wir nur mittelst dieser ihn selbst erkennen [1]).

Verstandesbegriffe bestimmt. So sagt er z. B. von dem Begriff der Causalität, er werde erzeugt in einem nothwendigen Denken, dessen Nothwendigkeit in dem Gegebenen so vielmal entstehe als vielmal in der Sinnenwelt die Form, Veränderung genannt, vorkomme. Herbarts Einleitung S. 154. 2. A.

1) Zur Erläuterung des letztern dient die Stelle l. c. art. 3: Quantum vero ad quartum, scilicet utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex parte rei, sciendum est, quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res, quae Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere: tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas: tum quia hoc quod in Deo est unum, et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet, sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis. Unde cum Deus secundum unam et eandem rem fit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre perfectionem ejus apprehendere, et per consequens nec nominare: et ideo oportet quod diversas conceptiones de eo habeat, quae sunt diversae rationes, et quod diversa nomina imponat significantia rationes illas.

§. 25.

Bevor wir in die speculative Erörterung des in dem Bisherigen über das Dasein, Wesen und die Eigenschaften Gottes niedergelegten und entwickelten Stoffes eingehen, haben wir den logischen und formellen Zusammenhang dieser drei Stücke nachzuweisen, um hieraus das Prinzip der Eintheilung der göttlichen Eigenschaften abzuleiten und sie selbst sodann in Gemäßheit dieses Prinzips aufzuzählen und begriffsmäßig, jedoch nur im Allgemeinen, zu bestimmen.

Das bloße Dasein ist die allgemeinste, abstracteste Erkenntnißbestimmung eines Dinges, dieß, daß es ist, ganz abgesehen von dem was es ist — die reine Wirklichkeit desselben. Fassen wir das, was ein Ding ist, in seiner Allheit und Einheit zugleich auf, so entsteht der Begriff des Wesens desselben. Es ist also das Wesen nicht so fast das zusammengefaßte Viele und Verschiedene dessen, was etwas ist, als vielmehr das Eine in diesem Vielen, das Gemeinsame und Gleiche in dem Verschiedenen. Dieses und jenes, was ein Ding ist, überhaupt das Unterschiedene, sind seine Eigenschaften; das Wesen aber ist das Eine, die eine Eigenschaft aller seiner Eigenschaften. Formell genommen ist das Wesen des Dings sein Begriff (die Definition), die Eigenschaften aber sind die specificirten Merkmale des Begriffs.

Dieß Alles findet auch auf Gott als Gegenstand unsrer Erkenntniß, die keine absolute ist, seine Anwendung.

Wenn wir Dasein, Wesen und Eigenschaften unterscheiden, so geschieht dieß, wie in Bezug auf alle Gegenstände unsrer Erkenntniß, so auch in Bezug auf Gott nicht in dem Sinne, als ob diese Stücke schlechthin unabhängig von einander und in dieser Reihenfolge eines nach dem andern von uns erkannt würde; vielmehr sind alle drei in jeder wirklichen Erkenntniß zumal gesetzt, und ist insofern jene Unterscheidung eine bloß logische. Wiewohl aber diese Stücke für sich genommen blos abstracte Momente unsrer Erkenntniß sind, so tritt doch im zeitlichen Fortgang derselben das eine nach dem andern als das vorherrschende Moment hervor, und insofern ist jene Unterscheidung keine bloß logische, sondern eine formale.

Unsere Gotteserkenntniß auf dem Standpuncte ihres Anfangs ist ein Wissen von dem Dasein eines höchsten Wesens, in welchem das was dieses Wesen ist, zwar schon mitgesetzt, aber noch ganz in den Hintergrund gestellt ist. Tritt nun dieses und damit die Erkenntniß Gottes (denn jenes ist mehr ein Gefühl) bestimmter heraus, so gewinnt in ihr auch das Wissen dessen, was Gott ist, über das, daß er ist, so zu sagen die Oberhand. Während aber das, was wir auf dieser Stufe unsrer fortschreitenden Erkenntniß von Gott wissen, noch ein ganz Unbestimmtes und Allgemeines ist, treten wir auf der folgenden in das Einzelne ein, und das Allgemeine tritt dagegen zurück. Dort ist es das Wesen Gottes, in einem ganz allgemeinen Begriffe ausgedrückt, was den Hauptinhalt unsrer Erkenntniß ausmacht, hier sind es die Eigenschaften Gottes, die wir durch eben so viele ganz specielle Begriffe bestimmen, worauf uns das meiste ankommt. Dabei können wir aber wiederum nicht stehen bleiben, weil in den eigenschaftlichen Bestimmungen des Wesens Gottes Gegensätze hervortreten die diesem nicht angemessen sind, sondern müssen zur Einheit des concreten Gottesbegriffs fortgehen, in der diese aufgehoben sind.

Nimmt dieser ganze Erkenntnißproceß, wie man hieraus sieht, seinen Ausgang von dem allgemeinen Gottesbegriff; so fragt es sich, wie wir diesen Begriff finden. Der bekannte aristotelische Canon fordert das **genus proximum** und die **differentia specifica**. Das erstere betreffend, ist Gott freilich einzig in seiner Art und unter keiner Gattung befaßt; er ist, wie Clemens von Alexandrien sagt, weder Gattung noch Unterschied, weder Art noch Individuum, noch Zahl, noch Accidenz u. s. w. Allein indem wir von ihm reden und ihn zum Gegenstande unsrer Erkenntniß machen, so ist er uns ein Etwas, das wir nach seiner

Aehnlichkeit mit dem andern (weltlichen) Sein bezeichnen, und diese Aehnlichkeit, diese Gemeinsamkeit gibt uns das genus proximum, das erste noch ganz unbestimmte Merkmal seines Begriffs an die Hand. Da wir nun aber wissen, daß ihm nichts zu vergleichen und er über alles Daseiende weit erhaben ist; so heben wir zwar jene Aehnlichkeit nicht auf, wohl aber das, was an ihr das Unähnliche ist, d. h. wir geben den Unterschied Gottes von der Welt durch Negation des der Welt als solcher eigenthümlichen Wesens an, und finden so das zweite, den Begriff Gottes abschließende Merkmal. In dieser Weise begreifen wir ihn z. B. als das unendliche, absolute Wesen, indem wir ihn als ein Seiendes, als ein Wesen bezeichnen, was mit ihm noch andre Dinge sind, dieses Wesen aber als das unendliche bestimmen, dem die Beschränktheit der endlichen Dinge fremd ist, oder als das absolute, das nicht wie die endlichen Dinge die Ursache seines Seins und Bestehens in einem andern, sondern in sich selbst hat. Um aber den allgemeinsten Begriff von Gott aufzustellen, ist es nothwendig, das was allen weltlichen Dingen gemeinsam ist, auf ihn zu übertragen, und ebenso das, was sie insgesammt von ihm unterscheidet, in Bezug auf ihn zu negiren. In der erstern Beziehung stellt sich uns der Begriff des Seins oder Wesens, und in der andern der des Endlichen oder Bedingten als der allerallgemeinste dar; somit ist der vorhin beispielsweise aufgestellte Begriff Gottes als des unendlichen Wesens oder absoluten Seins der allgemeinste, derjenige, den wir gesucht haben.

Haben wir diesen Begriff durch die Beziehung Gottes auf die Welt gefunden, und zwar einerseits in dem was er mit der Welt gemein hat, andrerseits in dem, was ihn von der Welt unterscheidet; so kann die weitere Entwicklung seines Inhalts nur durch Unterscheidung des Einzelnen, was in jeder von diesen beiden Richtungen oder Seiten enthalten ist, vor sich gehen. So entstehen uns zwei Reihen göttlicher Eigenschaften, wovon die eine lauter positive, die andere lauter (wenigstens dem Werthe,

wenn auch nicht dem Ausdrucke nach) [1]) negative Prädicate in sich befaßt. Um sie zu finden, dürfen wir aber nicht etwa die in dem Begriff Gottes enthaltenen allgemeinen Merkmale nur analysiren, sondern es ist fortwährend auf die Welt hinzusehen und von ihr aus dasjenige im Einzelnen nachzuweisen, was sie nach der einen Seite von Gott unterscheidet, nach der andern Seite mit ihm gemein hat. Das positive Merkmal des „Seins" oder „Wesens" kann uns für sich allein keine Einzelheiten darbieten; das was unter demselben befaßt ist und was ihm seinem Gesammtwerthe nach gleich kommt wird weder auf logischem Wege durch bloße Analyse jenes Begriffs, noch a priori gefunden, sondern kann nur durch Erfahrung gewonnen werden. Ganz ebenso verhält es sich auch in Ansehung des negativen Merkmals „unendlich." Durch bloße Analyse des Begriffs des unendlichen Wesens kommen wir also nicht zu einer erweiterten Erkenntniß Gottes, noch auch durch bloßes Denken oder a priori, sondern nur durch Verfolgung des Weges, an dessen Eingang uns dieser Begriff sich dargestellt hat. Nur wenn die göttlichen Eigenschaftsbegriffe unter sich und mit dem Begriff des göttlichen Wesens für völlig gleichbedeutend dürften gehalten werden, würde jenes Verfahren eingeschlagen werden können.

Von dieser Ansicht aus war es ganz consequent, wenn Eunomius behauptete [2]), in dem Begriffe des Ungezeugtseins (dem adäquaten Ausdruck des göttlichen Wesens) seien alle übrigen, wie der Begriff der Gottheit, der Macht, der Unvergänglichkeit u. s. w. eingeschlossen. Diese Ansicht ist aber nicht die kirchliche,

1) Was schon Johannes von Damask bemerkte de fid. orth. lib. 1 post cap. 12: *εἰσὶ δὲ καί τινα καταφατικῶς ἐπὶ Θεῦ λεγόμενα, δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα. οἷον σκότος· οὐχ ὅτι ὁ Θεὸς σκότος ἐστὶν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι φῶς, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ φῶς.*

2) Gregorius Nyss. contr. Eunom. lib. XII. p. 730: *Καὶ ταύτην κυριωτάτην καὶ ἀνωτάτην καὶ ἀνωτάτω προσαγορεύοντες, ἅπαν τὸ μεγαλεῖον τῆς θεότητος τῇ φωνῇ ταύτῃ ἐγκατακλείουσιν· ὡς ἐκ τούτου κατασκευάζεσθαι. εἰ ἡ ἀγεννησία τὸ κυριώτατον τῆς οὐσίας ἐστὶ, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν θεοπρεπῶν ὀνομάτων ταύτῃ συνήρτηται, ἡ θεότης, ἡ δύναμις, ἡ ἀφθαρσία, καὶ τὰ ἄλλα πάντα.*

und daher auch die daraus gezogene Folge auf kirchlichem Standpuncte nicht statthaft. Es ist daher zu verwundern, wie die spätern Scholastiker mit so viel Eifer nach dem von ihnen s. g. **gradus constitutivus**, oder der **differentia essentialis et specifica divinae naturae** geforscht haben, um daraus die göttlichen Eigenschaften abzuleiten und sie darnach zu classificiren. Denn die Ansicht, als ob es einen Begriff des göttlichen Wesens gebe, aus welchem sich die göttlichen Eigenschaften ohne weiteres herleiten ließen, steht im geraden Widerspruche mit ihrer (der kirchlichen) Lehre von dem Verhältniß der göttlichen Eigenschaften zu einander und zu dem göttlichen Wesen, das auch nach ihnen ein Verhältniß begrifflicher Verschiedenheit (**ratione diversa**) ist [1]). Etwas andres ist es wenn, abgesehen davon daß aus dem Begriff des göttlichen Wesens die Eigenschaften Gottes abgeleitet werden sollen, lediglich davon die Rede ist, welcher Begriff dem göttlichen Wesen am vollkommensten entspreche. Während nämlich jener Begriff zum Zweck der Ableitung der göttlichen Eigenschaften aus ihm in der höchsten Allgemeinheit gefaßt sein muß, wird der letztere so concret als möglich bestimmt sein müssen. Hier wollen wir wissen, welches der bezeichnendste Ausdruck für Gott sei. Nenne ich ihn nun das absolute Wesen, so ist er dies freilich, aber characteristischer ist es doch, wenn ich ihn als den absoluten Geist bezeichne. So kann ich den Menschen ein sinnlich vernünftiges Wesen nennen, aber der Begriff der endlichen

1) Wenn diese Theologen lehren: divina essentia per id constitui debet quod primum in Deo a nobis concipitur, quodque ratio est et veluti radix omnium perfectionum, quae in Deo sunt, et per quod Deus ab omni alia re distinguitur (Roselli summa philos. ad mentem S. Thomae Aqu. P. III. p. 613; vgl. Tournelly praelect. Tom. I. p. 137 seqq. ed. Venet. in 4to); so leuchtet das Wahre darin wohl durch, aber das Ganze ist ihnen nicht klar geworden. Daher kommt es dann auch, daß sie in der Angabe des s. g. gradus constitutivus sich nicht vereinigen können, sondern von den einen dies, von andern jenes dafür ausgegeben wird: die Aseität, die Unendlichkeit, die Geistigkeit (und zwar entweder: intelligendi vis et facultas, oder ipsa intellectio actualis).

Persönlichkeit ist der angemessenere. Diese beiden ganz verschiedenen Gesichtspuncte haben jene Theologen confundirt, und dies ist neben der irrigen Ansicht von dem Eingeschlossensein der Eigenschaftsbegriffe in dem Begriffe des Wesens die Ursache der bei ihnen in diesem Puncte herrschenden Unklarheit und Verwirrung. Wenn daher der hl. Thomas sagte [1]), das Wesen Gottes sei sein Erkennen, er sonach reiner, absoluter Geist u. dgl.; so ist damit keineswegs, wie die Spätern annahmen, der Begriff der Aseität oder des absoluten Wesens als derjenige, welcher den göttlichen Eigenschaftsbegriffen zu Grunde liegt, ausgeschlossen, vielmehr hätte man einsehen sollen, daß hier zwei ganz verschiedene Fragen vorliegen, auf welche nicht dieselbe Antwort paßt [2]). Auch darf man sich nicht auf die Väter berufen, die im Hinblick auf 2 Mos. 3, 14 den Ausdruck ὁ ὤν für den eigentlichsten Gottesnamen erklärten; denn auch sie schließen die speciellern, noch bezeichnendern Begriffe keineswegs damit aus, sondern ihnen handelte es sich dabei nur um die Nachweisung des nächsten, vor allen sich uns darstellenden göttlichen Namens. Zum Beweise möge eine Stelle aus Johannes Damasc. hier Platz finden, die, indem sie uns an alles Frühere, in der hier vorliegenden Beziehung aus den Vätern Angeführte summarisch wieder erinnert, zugleich zum Beleg der Uebereinstimmung unsrer Darstellung mit

1) Contr. gentil. lib. I. c. 45: Intelligere Dei est sua essentia. Summa P. I. qu. 14. art. 4.

2) Wie seicht und confus die spätere Scholastik in Fragen dieser Art verfahren ist, will ich an einem Beispiel zeigen. Die Frage war: quaenam in Deo sit ex infinitis ejus perfectionibus prima, quam in ipso concipimus ut ceterarum radicem, per quam Deus ab omni alia re distinguitur? Antwort: Das Esse a se. Begründung: Divina essentia per id constitui debet, quod primum (!) a nobis in Deo concipitur. Atqui esse a se est primum quod in Deo concipimus; nihil enim concipere possumus quod sit prius (!) ente a se; quandoquidem si ens a se conciperetur ut habens aliquod aliud ens prius se, jam non esset ens a se, nec esset Deus, i. e. primum Ens. Ratio itaque essendi a se est prima quae in Deo a nobis concipitur. Roselli l. c. p. 612 seqq.

den Vätern dienen kann. Von den göttlichen Namen, sagt er [1]), lauten einige negativ, und zeigen das Ueberseiende an, wie unseiend, unzeitlich, unanfänglich, unsichtbar, nicht als ob Gott geringer als irgend etwas wäre, oder ihm irgend etwas mangelte (denn sein ist alles, aus ihm und durch ihn ist es geworden und in ihm besteht es), sondern weil er auf ausgezeichnete Weise über Alles erhaben ist. Denn er ist nichts von dem was ist, sondern über Alles hinaus. Andere lauten positiv, diejenigen nämlich, die ihm als der Ursache von Allem beigelegt werden. Als Ursache von allem Sein und jeder Wesenheit wird er Seiend und Wesenheit genannt, und als Ursache von Vernunft und Weisheit, Vernünftigem und Weisem — Vernunft und vernünftig, Weisheit und weise; ebenso Verstand und verständig, Leben und lebendig, Macht und mächtig, und so in Bezug auf alles übrige. Vorzüglich aber empfängt er seine eigentlicheren Namen von den höher stehenden und ihm näher liegenden Dingen. Höher aber und ihm näher sind die geistigen, als die materiellen, die reinen und heiligen Dinge; denn sie haben

1) De orthodox. fid. lib. I. post cap. 12: *Διὸ τῶν θείων ὀνομάτων, τὰ μὲν ἀποφατικῶς λέγεται, δηλοῦντα τὸ ὑπερούσιον· οἷον ἀνούσιος, ἄχρονος, ἄναρχος, ἀόρατος· ἢ χ ὅτι τινὸς ἥττων ἐστὶν, ἢ τινος ἐσέρηται· αὐτοῦ γάρ ἐστι τὰ πάντα, καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ γέγονε, καὶ ἐν αὐτῷ συνέστηκεν· ἀλλ' ὅτι πάντων ὑπεροχικῶς τῶν ὄντων ἐξῄρηται. ἀδὲν γὰρ τῶν ὄντων, ἀλλ' ὑπὲρ πάντα ἐστίν. τὰ δὲ καταφατικῶς λεγόμενα, ὡς αἰτίου τῶν πάντων κατηγορεῖται. ὡς γὰρ αἴτιος πάντων τῶν ὄντων καὶ πάσης οὐσίας, καὶ ὢν λέγεται, καὶ οὐσία· καὶ ὡς αἴτιος λόγου παντὸς καὶ σοφίας, λογικοῦ τε καὶ σοφοῦ, λέγεται λόγος, καὶ λογικὸς, καὶ σοφία, καὶ σοφός· ὁμοίως νοῦς καὶ νοερὸς, ζωὴ καὶ ζῶν, δύναμις καὶ δυνατός· καὶ ἐπὶ πάντων τῶν λοιπῶν ὁμοίως, μᾶλλον δὲ ἐκ τῶν τιμιωτέρων καὶ πλησιαζόντων αὐτῷ οἰκειοτέρως ὀνομασθήσεται. τιμιώτερα τὰ ἄϋλα τῶν ὑλικῶν, καὶ τὰ καθαρὰ τῶν ῥυπαρῶν, καὶ τὰ ἅγια τῶν ἐναγῶν, καὶ μᾶλλον αὐτῷ πλησιάζοντα· ἐπεὶ καὶ πλέον μετέχουσιν αὐτοῦ. οἰκειότερον οὖν μᾶλλον ὀνομασθήσεται ἥλιος καὶ φῶς, ἤπερ σκότος· καὶ ἡμέρα, ἤπερ νύξ· καὶ ζωὴ, ἤπερ θάνατος· καὶ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ, ὡς ζωτικά, ἤπερ γῆ. καὶ πρὸ πάντων, καὶ πλέον ἀγαθότης, ἤπερ κακία· ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν, ὂν, ἤπερ μὴ ὄν. τὸ γὰρ ἀγαθὸν, ὕπαρξις, καὶ ὑπάρξεως αἴτιον· τὸ δὲ κακὸν, ἀγαθοῦ, ἤτοι ὑπάρξεως, στέρησις. καὶ αὗται μὲν αἱ ἀποφάσεις καὶ καταφάσεις· γλυκυτάτη δὲ καὶ ἡ ἐξ ἀμφοῖν συνάφεια· οἷον, ἡ ὑπερούσιος οὐσία, ἡ ὑπέρθεος θεότης, ὑπεράρχιος ἀρχὴ, καὶ τὰ τοιαῦτα.*

mehr von dem ihm eigenen. Eigentlicher daher heißt er Sonne und Licht, als Finsterniß u. s. w. Beide endlich, die negativen und positiven Prädicate, werden auch ganz treffend zusammengenommen, und er darnach z. B. überseiendes Sein, übergöttliche Gottheit, überanfänglicher Anfang und dgl. genannt.

Knüpfen wir wieder an das Vorige an. Um die negativen, unter den allgemeinen Begriff des Unendlichen oder Absoluten zu befassenden Prädicate zu finden, haben wir dem Gesagten zufolge die Endlichkeit, die Relativität der Welt nach ihren verschiedenen Seiten hervorzuheben und jede daraus hervorgehende Bestimmtheit der Welt in Bezug auf Gott zu negiren. Offenbart sich die Endlichkeit der Welt nun zunächst in ihrer Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Veränderlichkeit und überhaupt Materialität; so legen wir Gott die Prädicate des Ewigen, Unbegränzten oder Unermeßlichen und des Unveränderlichen, überhaupt des Immateriellen bei. Ist ferner die Welt im Ganzen, gleichwie jedes einzelne Wesen in ihr, ein aus Theilen Zusammengesetztes, in Gegensätzen Befangenes, so ist Gott im Unterschied davon der schlechthin Einfache, Zusammensetzungs- und Gegensatzlose. Die Welt ist endlich bedingt oder abhängig, beschränkt oder unvollkommen und zufällig; folglich Gott der Unbedingte oder Aus-sich-seiende, der Unbeschränkte oder Vollkommne und der nothwendig Seiende oder das Wesen, das als nicht seiend nicht zu denken ist.

Die auf dieser Seite liegenden göttlichen Prädicate, die weiter ins Einzelne zu verfolgen überflüssig wäre, brauchen wir auch nicht näher zu bestimmen, ihre Begriffe ergeben sich unmittelbar und unzweideutig aus den ihnen entsprechenden Gegensätzen. An diese hat man sich immer zu halten, und nicht an den Ausdruck dieses oder jenes göttlichen Prädicats; denn derselbe Ausdruck kann ganz verschiedene Eigenschaften bezeichnen. So können wir Gott im Unterschied von der Räumlichkeit der weltlichen Dinge, die deßhalb nicht an mehreren Orten oder gar überall zugleich, sondern zu derselben Zeit nur an einem Orte sein können, den

Allgegenwärtigen nennen, ein Begriff, der ganz verschieden ist von dem Begriff der Alles durchdringenden göttlichen Wirksamkeit, wiewohl dieses positive Prädicat durch dasselbe Wort ausgedrückt wird. Ebenso, wenn wir Gott im Gegensatz zu der Materialität der Welt geistig nennen, so ist der mit diesem negativen Prädicat verbundene Begriff ein ganz anderer, als wenn wir ihn nach Analogie der höchsten Weltwesen auf positive Weise geistig oder Geist nennen.

Wie wir vermöge des ersten, negativen Merkmals unsres Begriffs von Gott ihm gewisse Eigenschaften der Welt absprechen, so legen wir ihm vermöge des andern positiven Merkmals gewisse Eigenschaften der Welt bei, durch beides aber, jene Unterscheidung Gottes von der Welt und diese Verbindung desselben mit ihr wollen wir erkennen, was er an und für sich ist. Das Verhältniß Gottes zur Welt, mittelst dessen wir sein Wesen allein zu erkennen vermögen, ist nämlich kraft des dem religiösen Bewußtsein präsenten Begriffs von ihm dies doppelte: das Verhältniß der Immanenz und das der Transcendenz. Als Ursache der Welt, als ihr Erhalter und Regent kommt er seinem Wesen nach in ihr zur Erscheinung; daher tragen wir (via causalitatis) die Vollkommenheiten der Welt auf ihn über und fassen sie als objective Bestimmungen seines Wesens. Aber es ist gleichwohl sein Wesen keineswegs mit dem in der Welt kraft der göttlichen Ursächlichkeit sich verwirklichenden Sein identisch, sondern das göttliche Wesen ist ein eigenes für sich, ein über das weltliche hinausseiendes von ihm verschiedenes, andres Sein. Deßhalb bestimmen wir dasselbe zugleich durch solche Merkmale, welche den ihre Beschränktheit oder Unvollkommenheit bezeichnenden Eigenschaften der Welt entgegengesetzt sind. Dies letztere hat zunächst den Sinn, daß die der Welt in einem beschränkten Maaße eigenen Vollkommenheiten Gott in unbeschränktem Maaße (via eminentiae) beizulegen seien. Wollten wir dabei stehen bleiben, so wäre Gott wesentlich dasselbe Sein wie das weltliche, und zwischen seinem Wesen und dem der Welt fände theils nur ein gradueller Unterschied statt, theils würde er als das ungetheilte Eine Wesen, die Welt dagegen als das der Vielheit und Gegensätzlichkeit und nur insofern der Beschränktheit verfallene Sein gefaßt werden, eine Vorstellung, welche dem religiösen Bewußtsein nicht genügt, ja geradezu widerspricht. Denn ihm zufolge ist Gott nicht in der Weise die Ursache der Welt, wie z. B. die Sonne die Ursache des Lichts und dieses die Ursache der Farben ist, sondern er ist ihr Schöpfer, sie ist die That seines Willens. Damit sind Gott und Welt weiter auseinandergerückt, als die monistische (pantheistische) Weltansicht will, ohne sich darum entfremdet zu sein, wie der Dualismus statuirt, der zwischen beide die ewige Materie und demiurgische Mittelwesen einschiebt. Wir haben daher weiter zu gehen, und die Unendlichkeit, die Absolutheit Gottes als etwas über jene Steigerung des Endlichen ins Unendliche Hinausliegendes, Gott somit einerseits als außer und über der Welt für sich seiend, andrerseits als das andre, dem weltlichen entgegengesetzte, wahrhafte Sein zu fassen (via negationis im engern Sinne).

Haben wir hiermit die Bedeutung angegeben, welche den schon aufgezählten negativen Merkmalen in ihrem Zusammenhang mit den positiven zukommt; so ist es jetzt unsre Aufgabe, die letztern selbst namhaft zu machen. Zu diesem Behufe könnten wir in derselben Weise, wie wir durch Angabe der verschiedenen Arten der Unvollkommenheit oder Endlichkeit der Welt die negativen Prädicate gefunden haben, durch Aufzählung der verschiedenen Vollkommenheiten der Welt auch die positiven zu finden und zu bestimmen suchen. Allein dies würde uns nicht zu dem Ziele führen, in wenigen Begriffen das ganze göttliche Wesen nach dieser Seite erschöpfend darzulegen, sondern entweder geriethen wir in eine unübersehbare Masse von Bestimmungen hinein, oder wir könnten nur willkührlich da und dort eine Gränze uns setzen. Auch braucht man nicht lange nach dem Grund zu suchen, um dessen willen hier ein andres Verfahren eingeschlagen werden muß: er liegt ganz in der Nähe. Während nämlich in dem, was die Welt von Gott unterscheidet, die weltlichen Dinge

unter einander sich nicht wesentlich oder specifisch unterscheiden, sondern nur graduell, indem alle z. B. zeitlich, räumlich, veränderlich, und die höchsten, die vernünftigen Wesen nur weniger materiell sind als die leblosen Dinge; findet in dem, was sie mit Gott gemein hat, ein wesentlicher Unterschied unter ihnen statt, indem die Geistigkeit z. B. kein allgemeines Prädicat derselben ist, und eben so wenig Güte, Heiligkeit und dgl., sondern nur von den Vernunftwesen ausgesagt werden kann. Hieraus ergibt sich unmittelbar, daß wir, um die positiven Prädicate Gottes zu finden, die endlichen Dinge theils ganz im Allgemeinen auf das was an ihnen ohne Unterschied das Vollkommne ist, theils diejenigen unter ihnen, die sich specifisch über die gemeine Endlichkeit erheben, in eben dieser Beziehung anzusehen, und darnach zwei Classen positiver Eigenschaften Gottes zu unterscheiden haben.

Die Grundlage dieser Unterscheidung ist der durch die Welt hindurchgehende große Gegensatz der Natur und des Geistes. Nun wird man freilich sagen, mit der Natur habe Gott, sofern er der reinste Geist ist, unmittelbar nichts gemein, und es lassen sich folglich auch nach dieser Seite keine göttlichen Prädicate aufstellen. Allein es handelt sich ja auch nicht um eine unmittelbare Uebertragung der Eigenschaften der Welt auf Gott, sondern um das, was wir von Gott, sofern er die Ursache der Welt ist, von dieser aus wissen, also darum, wie sich die göttliche Ursächlichkeit in der Welt manifestire. Und hier sind es die Begriffe der Macht, der Weisheit und Güte, womit wir den Urheber der Welt auf einen für jeden verständliche und deßhalb hier nicht näher zu bestimmende Weise bezeichnen. Nur dies doppelte halten wir ausdrücklich hervorzuheben für nöthig: erstens, daß unter der Natur, in der sich Gottes Macht, Weisheit und Güte offenbart, nicht blos die Natur im engern Sinne, sondern auch was an dem Geist das Natürliche, und an dem Natürlichen das Geistige ist, verstanden werden muß; zweitens, daß die göttliche Ursächlichkeit, der wir jene Prädicate beilegen, nicht blos

auf die Hervorbringung und ursprüngliche Einrichtung (Schöpfung), sondern auch auf die fortgehende Erhaltung und Regierung der Welt zu beziehen, und also auch darauf jene göttlichen Eigenschaften auszudehnen sind. In Bezug auf die Erhaltung und Regierung der Welt entsteht sodann insbesondere noch der Begriff der Allgegenwärtigkeit, d. h. der allezeit und überall Alles durchdringenden Macht oder Kraft Gottes, und in nächster Beziehung zur Weltregierung modificirt sich der Begriff der absoluten Weisheit in den der Allwissenheit.

Beziehen wir die göttliche Ursächlichkeit auf das sperielle Gebiet des vernünftigen Geistes, so haben wir Gott selbst als Geist, als vernünftig freies Wesen zu denken, und ihm alle die Eigenschaften der Intelligenz und des Willens beizulegen, welche von dem Begriff eines solchen Wesens unzertrennlich sind. Als intelligentem Wesen schreiben wir Gott Selbstbewußtsein und ein Wissen von anderm zu, als moralischem Wesen Willensfreiheit und die hieran sich anschließenden moralischen Eigenschaften. Die letztern theilen sich in solche, welche unabhängig von dem Gegensatz des Guten und Bösen begriffen werden können, und solche, deren Begriff auf diesem Gegensatze beruht. Zu jenen rechnen wir die Wahrhaftigkeit und die Liebe, zu diesen die Heiligkeit und die Gerechtigkeit, die Gnade und die Barmherzigkeit Gottes.

Die Wahrhaftigkeit Gottes tritt seiner Weisheit, und die Liebe seiner Güte so zu sagen ergänzend zur Seite. Die Weisheit nämlich, womit er die Welt eingerichtet hat, sie erhält und regiert, schließt, wenn wir sie über ihren allgemeinen, auf der Anschauung der Welt im Ganzen ruhenden Begriff hinaus erweitern, alle die besondern Vorkehrungen, welche Gott zum Besten der vernünftigen Creatur getroffen hat, als solche in sich, welche an sich die vollkommensten und für den vorgesetzten Zweck die angemessensten sind. Insofern nun Gott zu diesen Vorkehrungen mit nie wankender Treue steht, und alle für die vernünftige Creatur darin liegenden Garantien, Verheißungen, Hoffnungen und Tröstungen mit unverbrüchlicher Gewissenhaftigkeit erfüllt und aus-

führt, nennen wir ihn wahrhaftig. Noch enger schließt sich die Liebe Gottes an seine Güte an. Wenn wir nämlich Gott als denjenigen, der durch seinen freien Entschluß andern Wesen die Wohlthat des Daseins und Lebens verleiht und dieses mit allen Gütern aufs reichlichste ausstattet, gütig nennen; so ist darunter auch die Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung der vernünftigen Creatur begriffen. Insofern aber in diesem speciellen Falle nicht blos eine Entäußerung der göttlichen Natur an andere, sondern zugleich und vorzüglich eine Entäußerung seiner persönlichen Eigenschaften (so weit nämlich von einer Entäußerung Gottes überhaupt und seiner Persönlichkeit insbesondere die Rede sein kann) vorliegt, ist der eigentliche Begriff und Ausdruck hiefür nicht die Güte, sondern die Liebe.

Die übrigen Begriffe, die, wie gesagt, auf dem Gegensatz von Gut und Bös beruhen, lassen eine doppelte Combination zu. Die eine bezieht sich auf die rein rationalistische Weltanschauung, der zufolge Gott in die geistig sittliche Sphäre der vernünftigen Creatur nicht unmittelbar eingreift, sondern sie, die er mit Vernunft und Freiheit ausgerüstet hat, sich selbst überläßt und ihr nur einerseits mit dem bloß äußern Mittel seiner Providenz, andrerseits als Vergelter und Richter zur Seite steht; die andere gehört der supernaturalistischen (positiv christlichen) Weltansicht an, wornach Gott von Anfang an dem Geiste des Menschen sich besonders offenbart und auf seinen Willen einwirkt, die gute Beschaffenheit ihm einpflanzt und zur guten That ihn bewegt. Da nun jene Betrachtung die Voraussetzung und Grundlage für diese ist; so werden wir nicht umhin können, ihr unsre Aufmerksamkeit zuzuwenden, und die bezeichneten göttlichen Eigenschaften, wie sie sich auf ihrem Standpuncte darstellen, zuerst auseinandersetzen müssen. Da haben wir denn vor Allem die Heiligkeit und die Gerechtigkeit zusammennehmend die letztere als Ausfluß der erstern aufzufassen. Ist nämlich Gott als der Heilige rein und lauter in sich und dem Unreinen und Bösen schlechthin fremd, so folgt daraus sein richterliches Verhalten gegen das Gute und Böse, wie es im Begriffe der vergeltenden Gerechtigkeit ausgedrückt ist, ganz von selbst. Gnade aber und Barmherzigkeit modificiren den Begriff der Gerechtigkeit nach den beiden Seiten desselben. Gnade heißt das Verhalten Gottes gegen die Guten, wenn er ihnen mehr gibt als sie verdienen, indem er den Willen für das Werk ansieht, das, was an ihrem Thun und Lassen mangelhaft und unvollkommen ist, nicht in die Waagschale legt u. dgl. Gegenüber den Bösen erweist sich Gott als großmüthig und geduldig oder langmüthig, wenn er die Uebertretung seines Willens nicht ahndet, oder doch mit seinen Gerichten verzieht, harrend der Umkehr und Besserung des Sünders; und als barmherzig, wenn er als Richter nicht nach der vollen Strenge seines Gesetzes verfährt, sondern der Schwachheit seines Geschöpfs eingedenk Mitleid mit ihm hat.

Stellen wir uns auf den Standpunct der positiv christlichen, supernaturalistischen Weltansicht, so bekommen alle diese Begriffe ein bestimmteres Gepräge nicht nur, sondern auch eine andere Stellung zu einander und eine darnach modificirte Bedeutung. Der Begriff der Gnade tritt hier in den Vordergrund. Es ist aber entweder eine doppelte Gnade zu unterscheiden, oder die Barmherzigkeit als das Seitenstück zu ihr zu betrachten. Unter Voraussetzung der rein natürlichen, durch die göttliche Schöpferliebe begründeten Beschaffenheit der vernünftigen Creatur, bezeichnen wir diejenige göttliche Ursächlichkeit als Gnade, vermöge welcher Gott den Menschen mit übernatürlichen Gaben beschenkt, seinen Willen zum Guten antreibt und ihn zur vollkommensten Aehnlichkeit mit sich heranbildet. Die mit Vernunft und Freiheit durch die Schöpferhand Gottes ausgerüstete Creatur ist, nach dieser Weltanschauung, nicht sich selbst überlassen und lediglich auf ihren Vernunft- und Freiheitsgebrauch hingewiesen, den hernach Gott, je nachdem er ein rechter oder schlechter ist, weiter fördert oder vereitelt, und endlich als der gerechte Richter belohnt oder bestraft; sondern vor aller Gerechtigkeit und allen jenen blos äußerlichen Unterstützungsmitteln der göttlichen Providenz erweist sich Gott in dem kaum angegebenen Sinne gnädig gegen sein Geschöpf. Daß die Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit und Hei-

ligkeit, wenn das moralische Grundverhältniß Gottes zur vernünftigen Creatur dieses ist, anders bestimmt werden müssen, als wenn dies Grundverhältniß durch die Eigenschaft der Gerechtigkeit ausgedrückt wird, versteht sich ganz von selbst. Und zwar wird man, um sie allseitig zu bestimmen, den doppelten Fall voraussetzen müssen, daß die vernünftige Creatur der göttlichen Gnade sich würdig erweise, oder aber durch die Sünde sie verscherze. Unter Voraussetzung der Sünde aber ist vor Allem wieder der Begriff der Gnade festzusetzen, insofern das durch diesen Begriff ausgedrückte Verhältniß Gottes zu seinem Geschöpf fortwährend das Grundverhältniß ist und bleibt. Hier erscheint die Gnade als das Erbarmen (Barmherzigkeit) Gottes über seine durch die Sünde elend gewordene Creatur, als ein einem positiv Unwürdigen erwiesenes Wohlwollen, wogegen sie dort zwar auch ein nicht verdientes Geschenk ist, aber doch kein positiv verwirktes.

Hiebei können wir jetzt stehen bleiben und müssen es, wenn wir nicht noch weiter und ganz förmlich in das spicielle Gebiet der hieher gehörigen Dogmen von dem ursprünglichen Zustand, dem Fall, der Erlösung und Heiligung (Gnaden- und Rechtfertigungslehre) eingreifen sollen. Desgleichen enthalten wir uns einer genauern Erörterung der Begriffe der göttlichen Macht, des göttlichen Wissens und Wollens, auf welche die spätern scholastischen Theologen ein so großes Gewicht gelegt und woraus sie in ihrer anatomisirenden Weise ein wahres Labyrinth der Dialectik gemacht haben. Schon bei den negativen Eigenschaften Gottes ergibt sich, wenn man sie auf die entsprechenden Eigenschaften der Welt bezieht, das Problem, an dessen Lösung sie eigentlich erst bei den positiven Eigenschaften gedacht haben. Denn wenn ich mir Gott ewig, unveränderlich u. s. f. denke, und also auch z. B. sein Schaffen der Welt als ein ewiges fasse, während die Welt doch als zeitlich angefangen hat zu sein; so entsteht mir hieraus eine Schwierigkeit, die ich versucht sein kann, gleich bei der Erörterung des Begriffs der Ewigkeit aufzulösen. Wenn ich sodann namentlich das göttliche Wissen als ein Vorherwissen von Allem, und das göttliche Wollen als Vorherbestimmen fasse,

und damit die ebenso wohlbegründete Wahrheit verbinde, daß die weltlichen Dinge keine bloßen Momente des göttlichen Seins und Lebens, sondern etwas eigenes für sich, selbständig und frei sind; so entstehen daraus Schwierigkeiten ähnlicher Art, die irgendwo ihre Lösung finden müssen. Wollen wir das Ganze mit wenigen Worten bezeichnen, so ist es einerseits der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, der unvermittelt nicht darf stehen bleiben, andrerseits das Verhältniß der aus der absoluten göttlichen Ursächlichkeit sich ergebenden schlechthinigen Abhängigkeit der Welt zu deren Selbständigkeit und Freiheit, welches tiefer erörtert und als ein einheitliches muß begriffen werden. Beides, besonders aber das Letztere haben die spätern Scholastiker, wie gesagt, in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften vollzogen. Da sich nun diese Lehre als das Allgemeine verhält zu den im zweiten Theile vorkommenden Lehren von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, von der ursprünglichen Heiligung der vernünftigen Creatur, von der Erlösung und der Rechtfertigung des Sünders, und hier dogmatisch gefaßt ist, was dort als wissenschaftliches Problem erscheint; so liegt jener Behandlungsweise die Absicht zu Grund, gewissermaßen a priori eine allgemeine Theorie über das Verhältniß Gottes zur Welt aufzustellen, um darnach die im Verlauf der Glaubenslehre vorkommenden einzelnen Bestimmungen dieses Verhältnisses wissenschaftlich auszuführen. Wollen wir nun auch nicht dagegen einwenden, daß in einer solchen allgemeinen Theorie Vieles vorkommen müsse, was rein speculativer Art und nicht von theologischem Interesse ist, und daß diese Theorie ohne Anticipation des Besondern und Einzelnen, wie es im zweiten Theile der Dogmatik vorkommt, nicht einmal möglich sei; so müssen wir nur desto mehr darauf hinweisen, daß das allgemeine Verhältniß Gottes zur Welt der Lehre von der Welt-Schöpfung, Erhaltung und Regierung anheimfällt, und dieses es ist, auf welches das besondere und spicielle Verhältniß Gottes zur vernünftigen Creatur, wie es in der supernaturalistischen christlichen Anthropologie ausgeführt ist, gebaut werden muß, wogegen der Lehre von den göttlichen Eigenschaften

nur so viel darf zugewiesen werden, als unumgänglich nothwendig ist, um die allgemeine Art und Weise, wie wir Gott vermittelst seiner Beziehung auf die Welt erkennen, zu expliciren. Jenen Theologen ist deßhalb auch in der That die Lehre von der Weltschöpfung, Erhaltung und Regierung, nachdem sie das Material derselben ganz oder doch größtentheils in die Lehre von den göttlichen Eigenschaften herübergezogen hatten, gänzlich ausgefallen, oder sie haben sie nur mit Wiederholung dessen aufführen können, was sie schon früher auseinandergesetzt hatten. Diese Störungen und Verunstaltungen des dogmatischen Lehrgebäudes lassen sich nur vermeiden, wenn wir uns einer detaillirten Auseinandersetzung des Verhältnisses Gottes zur Welt an diesem Orte entschlagen, und dieselbe theils in der Schöpfungslehre, theils in den darauf folgenden Abtheilungen des zweiten Theils in so weit vollziehen, als der gegebene dogmatische Stoff dazu auffordert.

Drittes Kapitel.

Die Beweise für das Dasein Gottes und die relative Erkenntniß Gottes durch Eigenschaftsbegriffe.

Uebergang.

Nachdem wir die patristischen Auseinandersetzungen in formeller Beziehung durch die im vorletzten §. mitgetheilte scholastische Darstellung, in materieller im letzten §. durch unsre Ableitung und Classificirung der göttlichen Eigenschaften vervollständigt haben, könnten wir jetzt am Ende dieses ganzen Lehrstücks angekommen zu sein scheinen. In Bezug auf die Sache selbst dürften

wir uns auch vollständig damit begnügen, wenn es uns nur um diese zu thun wäre. Aber den wissenschaftlichen Anforderungen leisten jene Auseinandersetzungen deßhalb kein volles Genüge, weil sie keinen methodisch geregelten, sondern einen ganz freien, nur nach gelegentlichen Veranlassungen sich richtenden Gang verfolgen, so daß, wenn wir auch nicht den ganzen Gegenstand hier aufs Neue nach den Regeln der Dialectik entwickeln wollen, wenigstens der Ausgangspunct und die Grundlinien dieser Arbeit vorgezeichnet werden müssen, einerseits um die zerstreuten Glieder ihrer Erörterung unter einen wissenschaftlichen Gesichtspunct zu bringen, andrerseits um die nun folgende Darstellung damit einzuleiten. Aber auch dann, wenn die patristischen Auseinandersetzungen keine blos gelegentlichen Erörterungen wären, dürften wir doch das, was die neuere Wissenschaft, sei es im Sinne des christlich-religiösen Bewußtseins oder gegen dasselbe, zu Tage gefördert hat, nicht ungenützt und unberücksichtigt lassen. Vielmehr, wie die Kirchenväter selbst an die Philosophie angeknüpft haben, um den Inhalt des religiösen Bewußtseins zur wissenschaftlichen Erkenntniß zu erheben, und der Häresie entgegengetreten sind, um diesen Inhalt gegen Verfälschungen zu schützen; so haben auch wir jetzt die moderne Wissenschaft für den erstern Zweck auszubeuten und ihre gegen das christlich-religiöse Bewußtsein gerichteten Angriffe im Interesse des letztern zurückzuweisen.

Die Kirchenväter und die scholastischen Theologen gehen von dem religiösen Bewußtsein aus, wie es in seiner Vollständigkeit und Reinheit von der geoffenbarten Wahrheit vorausgesetzt und in ihr enthalten ist. Die Schriftlehre, deren Sufficienz hier keinem Zweifel unterliegt, im Sinne der Kirche aufgefaßt, ist die feste Basis, auf die sie sich stellen. Dieses Bewußtsein verhält sich aber, so wie es vor und ausser dem wissenschaftlichen Erkennen vorhanden ist, als ein unmittelbares und empirisches. Das mit ihm verbundene Fürwahrhalten ist ein freiwilliges, Glauben. Es fragt sich also: gibt es objective Gründe, durch die eine nöthigende Ueberzeugung von dem Dasein Gottes be-

wirkt werden kann, oder läßt sich doch das unmittelbare Wissen von Gott objectiv vermitteln und der Glaube an ihn wissenschaftlich rechtfertigen? Dies ist, wenn wir der vom Allgemeinen zum Besondern fortgehenden Absolge der inhaltlichen Momente nachgeben, das erste. Das zweite betrifft den Inhalt des religiösen Gottesbewußtseins. Gott wird in ihm als seinem Wesen nach der Welt (uns selbst mitbegriffen) jenseitig, und insofern uns unbegreiflich gewußt. Es fragt sich daher: ist die Erkenntniß, die wir von ihm gewinnen, indem wir ihn auf die Welt beziehen, nämlich einerseits als den Unendlichen ihr entgegensetzen, andererseits als ihre Ursache mit ihr vergleichen, eine wahre? Daß es keine absolute schlechthin angemessene Erkenntniß des göttlichen Wesens sein könne, wenn wir Gott nur in und vermittelst seiner Beziehungen zur Welt erkennen: das ist ganz auffer Zweifel, und die Frage daher eigentlich die, ob diese Unangemessenheit ihrer Wahrheit keinen Eintrag thue. Diese Frage wird um so dringender und der Zweifel an der Statthaftigkeit ihrer Bejahung um so stärker, wenn wir zum Behuf einer concreten Erkenntniß von Gott seine Beziehungen zur Welt ins Einzelne auseinanderlegen und ihm, dem an sich absolut einfachen Wesen, mehrere und verschiedene Prädicate beilegen. Käme Gott die Beziehung zur Welt, vermittelst welcher wir ihn erkennen, gerade so zu, wie ein Weltwesen mit einem andern in Beziehung steht, oder vielmehr in Beziehung zu ihm gesetzt ist; so würde diese Relation eine Relativität, eine Beschränktheit Gottes involviren und unsre darauf gebaute Erkenntniß von Gott eine unwahre sein. Ist dagegen diese Relation eine von Gott selbst gesetzte, ist seine Beziehung zur Welt nichts anderes als die absolute Setzung und Bedingung der Welt in ihrem Dasein und Bestehen, und vermögen wir sie so zu denken — woran kein Zweifel ist — so ist auch unsre Gotteserkenntniß trotz ihrer Unangemessenheit eine wahre. Ebenso beeinträchtigte es die Wahrheit unsrer Gotteserkenntniß durch Eigenschaftsbegriffe, wenn wir die Gott beigelegten Prädicate als gegen einander festgestellte, sich gegenseitig begrenzende und somit beschränkende faßten, wogegen dies nicht der Fall

ist, wenn wir sie (ihrem Inhalte nach) als einander einschließend, somit jede als Ausdruck des ganzen göttlichen Wesens fassen. Eine blos vorstellende, blos verstandesmäßige Erkenntniß Gottes — über die aber schon das gemeine religiöse Bewußtsein hinaus ist — würde daher allerdings eine unwahre sein, insofern sie das begreifende, vernünftige Denken, durch welches jene Beschränkungen aufgehoben werden, von sich weist und sich auf ihrem Standpunct abschließt.

Fassen wir Alles zusammen, so ist es die Aufgabe der Wissenschaft, das religiöse Bewußtsein aus der Form der Vorstellung in die des speculativen Begriffs zu erheben und seine Unmittelbarkeit zu vermitteln. Nicht als ob beides erst durch die Wissenschaft zu geschehen hätte, sondern insofern es nur auf ihrem Standpuncte vollständig geschehen kann.

Wenn wir im Folgenden die bezeichneten beiden Aufgaben, die erste vorzugsweise kritisch, die andre hauptsächlich apologetisch, behandeln, so erklärt sich jenes aus der bei den Theologen hergebrachten Ueberschätzung der Beweise für das Dasein Gottes, dieses aus der feindseligen Stellung der Zeitphilosophie gegen das religiöse Bewußtsein.

---

§. 26.

Die Beweise für das Dasein Gottes verhalten sich nicht, wie so häufig angenommen wird, weder als aprioriſche, noch als aposteriorische Begründung der unserer Vernunft immanenten Gottesidee — denn in diesem Falle wäre der Glaube an Gott für den, der sich zur wissenschaftlichen Erkenntniß zu erheben vermag, überflüssig — sondern nur als Entwicklung und Vermittlung ihrer unmittelbaren Wahrheit und Gewißheit.

Ob es einen Beweis für das Dasein Gottes gebe, oder nicht: diese Frage halten Manche für eine ganz überflüssige in

der Dogmatik, indem sie behaupten daß, selbst wenn es einen solchen gebe, derselbe wenigstens nicht in dieser Wissenschaft, sondern allein in der Religionsphilosophie seine Stelle finde [1]). Und allerdings ist es der Dogmatik im Unterschiede von der Philosophie eigen, vom Glauben auszugehen, auf der in ihm gegebenen unmittelbaren Gewißheit weiter zu bauen, nicht aber dieselbe aufzuheben oder überflüssig zu machen durch Aufstellung eines vom Glauben unabhängigen Wissens oder durch den Beweis ihrer Sätze. Allein wenn sie auch den Zweifel ausschließt als ihr Princip, das, wie gesagt, der Glaube ist, so kann sie ihn als von außen ihr entgegentretend doch nicht unberücksichtigt lassen, vielmehr ist es eine ihrer Hauptfunctionen, auf ihn einzugehen und seine Grundlosigkeit zu zeigen (vgl. Einleitung S. 125 u. 253). Das Wissen, das die Dogmatik anstrebt, ist nicht zu verwechseln [2]) mit dem Wissen, wozu sich das gläubige Subject auf einer ge-

1) Z. B. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik Bd. 2. S. 21. „Die Dogmatik setzt aber die Frömmigkeit, als Gegenstand ihrer Darstellung, voraus. Wo das religiöse Bewußtsein fehlte, oder wo noch gezweifelt würde, ob es Wahrheit habe und nicht vielleicht eine Täuschung sei, da könnte überhaupt von einer Dogmatik noch nicht die Rede sein. Deßhalb wird sie sich der ausführlichern und genauern Darstellung jener Beweise entheben und selbige der Religionsphilosophie überlassen dürfen." Liebermann instit. theolog. Tom. III. pag. 8: Cum de Deo tractatio instituitur; primum quod menti occurrat utique id est: An sit Deus. Unde merito quaeritur, an ab hac materia sumendum sit exordium? Video quidem multos magnosque Theologos ab hoc argumento Theologiae tractationem orditos, in eoque copiose et cum magno ingenii acumine versatos fuisse. Verum quae dixerunt, praeclara certe et ad convincenda etiam subtilissima ingenia accommodatissima, ea tamen Philosophorum more disseruerunt, atque ita partem naturalis Theologiae in dogmaticam transtulerunt. — Philosophiae hoc munus est, existentiam Dei omnibus generis argumentis comprobare etc.

2) Schleiermacher namentlich hat diese Vermischung sich zu Schulden kommen lassen. Die Beweise für das Dasein Gottes können nach ihm deßhalb kein Bestandtheil der Glaubenslehre sein, weil diese nur für diejenigen sei, welche eine unmittelbare Gewißheit von Gott haben. „Die Dogmatik muß also überall die unmittelbare Gewißheit, den

wissen Stufe seiner Bildung fortgetrieben fühlt. Wenn der Gläubige, eben weil er dieß ist, den Zweifel gar nicht kennt und für sich lediglich das tiefere Verständniß der von ihm gläubig festgehaltenen Wahrheit sucht; so hat die Dogmatik als objective Wissenschaft den Zweifel wenigstens als einen möglichen (in Manchen wirklich vorhandenen) zu berücksichtigen und daher, außer der Vermittlung des Glaubensinhaltes für den Gläubigen, auch den Beweis der Grundhaftigkeit desselben gegen den Zweifel zu führen. Nur jenes Wissen und Gewißmachen oder Beweisen ist nicht ihre Sache, durch welches der Glaube überflüssig gemacht und auf die Stufe des Bewußtseins der Wahrheit für die ungebildete Menge herabgedrückt wird; vielmehr hat sie im Interesse ihres Gegenstandes, des religiösen Glaubens, den Gegenbeweis zu führen, daß es ein solches Wissen und eine solche Gewißheit für uns nicht gibt.

Hiernach hat die Dogmatik hinsichtlich der Beweise für das Dasein Gottes das doppelte Geschäft, einerseits die in ihnen enthaltene Entwicklung und Vermittlung des unmittelbar gewissen Wissens von Gott oder des Glaubens an ihn hervorzuheben, andererseits die ihnen beigemessene stringente Beweiskraft auf ihren wahren Werth zu reduciren.

Hinsichtlich des letztern findet man bei den Theologen nicht nur verschiedene Ansichten, sondern auch in der That schwer begreifliche Mißverständniße. Ein solches ist vor Allem die Behauptung, daß es gefährlich sei, die Möglichkeit eines stricten Beweises für das Dasein Gottes in Abrede zu stellen [1]), eine Behauptung, die einem Philosophen wohl anstehen mag, bei ei-

Glauben voraussetzen, und hat also auch was das Gottesbewußtsein im Allgemeinen betrifft, nicht erst die Anerkennung desselben zu bewirken, sondern nur den Inhalt desselben zu entwickeln." Glbl. I. §. 33. S. 191.

1) Perrone praelect. theolog. tract. de Deo. P. I. c. 1. n. 9 (vol. II. p. 5. ed. Lovan.): In adstruenda Dei existentia duo scopuli nobis sunt devitandi. Alter eorum, qui autumant nullam instituendam esse de Dei existentia demonstrationem, utpote quae sola fide tenenda sit, atque ex revelatione credenda, de qua nobis constat ex auctoritate generis humani; atque hi quidem videntur

nem Theologen aber etwas Unerklärliches hat. Denn das gerade ist von vorneherein der sicherste Anhaltspunct für den positiven Glauben, wenn wir wissen, daß wir schon auf dem Gebiete der bloßen Vernunft in letzter Instanz auf Glauben verwiesen sind, wenn wir einsehen, daß es für die Vernunft kein absolutes Wissen und keine absolute Gewißheit gibt. Denn gäbe es ein solches Wissen — und dies muß man consequenter Weise behaupten, sobald man einen stricten Beweis für die Existenz Gottes behauptet [1]) — so könnte, da das absolute Wissen die absolute Vernunft im pantheistischen Sinne voraussetzt, die Vernunft, in welcher alle Wahrheit begriffen ist und auffer und über welcher es keine andere geben kann (s. Einl. §. 6. S. 63.), keine geoffenbarte Wahrheit im eigentlichen oder theologischen Sinne angenommen, und somit der positive Glaube nur als der Lückenbüßer der speculativen Vernunft, als die Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für die Menge ist, angesehen werden, als ein Surrogat für diese in Ermanglung des Höhern und Bessern. Der eigentliche Grund, weßhalb diese Theologen es für fehlerhaft, ja für gefährlich halten, wenn man sich gegen die Möglichkeit eines (stricten) Beweises für das Dasein Gottes ausspricht, und woraus es auch erklärlich wird, wie sie zu dieser ihrer Ansicht kommen konnten, ist der, daß sie glauben, mit der Bestreitung jenes Beweises sei die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntniß geläugnet [2]), und alle Gotteserkenntniß entweder auf die

nobis causae proditores. Alter vero eorum est, qui nullam saltem stricte talem demonstrationem eadem de re fieri posse aiunt; quod pariter periculi plenum existimamus.

1) Diese Consequenz ist freilich, was wir gleich hier bemerken müssen, keinem der scholastischen Theologen von Anselm an bis auf Perronne herab klar geworden; ja nicht einmal dies wurde von ihnen eingesehen, daß, sobald man den Beweis a priori (seu per causam, wie sie sagen) aufgibt, und nur einen Beweis a posteriori (seu per effectum) behauptet, ebendamit auf die Bündigkeit desselben Verzicht geleistet ist.

2) Staudenmaier Dogm. II. S. 13. Anm. 1. „Wenn einige durch Kant und Jacobi befangene Theologen dahin sich aussprechen, das

positive Offenbarung, oder aber auf eine vom Anfang an in der Menschheit fortgeerbte Ueberlieferung [1]) (Bautain) zurückgeführt, Annahmen, von denen die eine so verwerflich ist als die andere. Erklärt sich aber auch hieraus ihre auffallende Behauptung, so ist sie doch damit nicht gerechtfertigt. Wenn ich behaupte: die Vernunft vermag das Dasein Gottes nicht stricte oder so zu beweisen, daß dadurch eine nöthigende Ueberzeugung (wie z. B. in der Mathematik) erreicht wird; wie kann man daraus folgern, die Vernunft vermöge für sich Gott gar nicht zu erkennen? Wenn ich ferner behaupte, unsre Gotteserkenntniß beruhe auf einem unmittelbaren Wissen von Gott, das von den sg. Beweisen für sein Dasein vorausgesetzt werde, und durch diese sei daher keine absolute, von dem unmittelbaren Wissen schlechthin unabhängige Gewißheit zu erzielen: wie darf man daraus schließen, die

Dasein Gottes könne nur geglaubt, nicht aber bewiesen werden; so gerathen sie mit der göttlichen Offenbarung selbst in Widerspruch. Denn wenn z. B. die hl. Schrift mit Rücksicht auf das Heidenthum sagt: Thöricht von Natur waren alle Menschen, die, in Nichtkenntniß Gottes befangen, aus dem sichtbaren Guten nicht den, der da ist, zu ersehen vermochten, und nicht, auf die Werke merkend, den Meister erkannten... denn aus der großen Schönheit der Geschöpfe wird vergleichungsweise der Urheber derselben erkannt Weish. 13, 1. 5; so ist in diesem Ausspruche doch offenbar dies enthalten, daß das Dasein Gottes aus dem Sein und der Beschaffenheit der Welt bewiesen werden könne und solle, daß folglich der kosmologische und physiko-theologische Beweis nicht nur ein möglicher Beweis sei, sondern auch ein solcher, zu dem nur der Thor nicht zu kommen vermöge." Allein jene Theologen unterscheiden zwischen Gott erkennen und Gott beweisen; sie anerkennen mit dem Buch der Weisheit und andern Stellen der hl. Schrift (s. ob. S. 301 f.) die Erkennbarkeit Gottes aus der Welt durch bloße Vernunft, aber sie vergessen nicht in Anschlag zu bringen, was die Schrift gleichfalls sagt: „vergleichungsweise" erkennen wir Gott aus seinen Geschöpfen, — womit die Demonstrabilität Gottes ausgeschlossen ist. Qui bene distinguit, bene docet!

1) Perrone praelect. theolog. tract. de loc. theolog. P. III. sect. 1. c. 1. n. 12 (tom. IX. p. 333 seq.). Schon der hl. Thomas bemerkt, daß es Einige gebe, welche behaupten: quod Deum esse, non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum. Summa cont. gentil. lib. I. c. 12.

Gewißheit, mit der wir von Gott wissen, sei nach uns eine schwankende, unzuverläßige, nichtige? — Die Gewißheit, mit der wir von Gottes Dasein wissen, ist in ihrem Ursprung eine freiwillige: wir glauben, daß er ist; bei diesem Glauben aber bleiben wir nicht und bleibt keiner stehen, sondern durch die nachdenkende Betrachtung der Welt entwickeln wir uns dieses Wissen und vermitteln es. Diese Vermittlung aber hebt jene Unmittelbarkeit nicht auf, noch macht sie dieselbe überflüssig, sondern wie immer wir von der Welt aus auf Gottes Dasein schließen, die Berechtigung zu dem Schluß von dem Endlichen auf den Unendlichen, auf Gott im Sinne des religiösen Bewußtseins, liegt weder in unserm Denken, noch in der Erfahrung, sondern in unserm unmittelbaren Wissen, oder in jenen beiden, insofern sie sich auf dieses stützen. Zwar werden wir im Fortgange der Erfahrung durch unser Denken auf ein Absolutes geführt, auf das den einzelnen veränderlichen und vergänglichen Dingen zu Grund liegende eine unveränderliche und unvergängliche Wesen derselben; aber wenn wir dies der Welt immanente Wesen für einen blos subjectiven Gedanken halten und jedenfalls nicht als das wahrhaft Absolute, als Gott anzuerkennen vermögen, weil es kein persönliches, außer und unabhängig von der Welt vorhandenes Wesen ist, wenn wir vielmehr zu dem persönlichen und außerweltlichen Gott uns fortgetrieben sehen; so ist dies ein Sprung über die Erfahrung und das darauf sich beziehende Denken hinaus, zu welchem die Kraft und das Recht allein in der unmittelbaren Gotteserkenntniß gesucht werden kann. Dies ist unsre Ansicht. —

Die Differenz zwischen uns und denjenigen Theologen, welche auf die Beweise für das Dasein Gottes dringen, ist übrigens so groß nicht, als es auf den ersten Anblick scheint, vielmehr sind wir der klarsten Ueberzeugung, daß das, was uns von ihnen scheidet, einerseits allein in der Zurückführung der von uns gemeinsam vertretenen Sache auf den ihr gebührenden bescheidenern Ausdruck, andererseits in der ausdrücklichen Anerkennung der von ihr unzertrennlichen Consequenzen besteht. Durch das Letztere gewinnen wir freilich eine Erkenntnißtheorie, die von der ihrigen sehr verschieden ist; aber eben diese Theorie ist nach unsrer festesten Ueberzeugung doch keine andre als diejenige, zu der man sich bekennen muß, wenn man jene Sache mit Folgerichtigkeit vertreten will.

Ohne zu wiederholen, was in dieser Beziehung schon in der Einleitung (S. 246 ff. 252 f.) nachgewiesen worden, wollen wir hier vor Allem genauer ins Auge fassen die Angabe der ältern und neuern Scholastiker, daß es für das Dasein Gottes keinen Beweis a priori, sondern nur a posteriori gebe [1]), nämlich

1) Thomas summa P. I. qu. 2. art. 2: Duplex est demonstratio. Una, quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos. Jene Demonstration haben die Spätern die aprioriſche, dieſe die aposteriorische genannt, und zu dieſer noch eine dritte hinzugefügt, die demonstratio a simultaneo. Dieſe habe, ſagt Perrone (tract. de Deo P. I. c. 1. n. 9. not. 1. (tom. II. p. 6) ihren Namen daher: quod constet duabus demonstrationibus, a priori scilicet et a posteriori in unum coalescentibus. Es iſt aber nicht leicht einzuſehen, wie der Beweis a priori sc. per causam mit dem a posteriori sc. ab effectu ad causam ſoll verbunden werden können, da es ja in Bezug auf Gott eine ihm vorausgehende Urſache gar nicht gibt. Perrone ſcheint jenen aprioriſchen Beweis hier in dem andern Sinne genommen zu haben, in Bezug auf den er kurz vorher bemerkte: juxta rigidiores quosdam philosophos demonstratio a priori eadem est ac ab antecedente prioritate saltem ordinis juxta nostram concipiendi modum, non vero quae ex causa ad effectum procedit. Und allerdings kann, wenn von einem aprioriſchen Beweiſe des Daſeins Gottes ernſtlich die Rede ſein ſoll, derſelbe nur in dieſem Sinne verſtanden werden. Aber auch dies vorausgeſetzt iſt es nicht klar, wie aus einem ſolchen aprioriſchen und jenem aposterioriſchen Beweiſe ein dritter erwachſen ſoll, da der letztere nach Thomas wenigſtens, wenn er formell genommen wird, gerade darin

Gewißheit, mit der wir von Gott wissen, sei nach uns eine schwankende, unzuverläßige, nichtige? — Die Gewißheit, mit der wir von Gottes Dasein wissen, ist in ihrem Ursprung eine freiwillige: wir glauben, daß er ist; bei diesem Glauben aber bleiben wir nicht und bleibt keiner stehen, sondern durch die nachdenkende Betrachtung der Welt entwickeln wir uns dieses Wissen und vermitteln es. Diese Vermittlung aber hebt jene Unmittelbarkeit nicht auf, noch macht sie dieselbe überflüssig, sondern wie immer wir von der Welt aus auf Gottes Dasein schließen, die Berechtigung zu dem Schluß von dem Endlichen auf den Unendlichen, auf Gott im Sinne des religiösen Bewußtseins, liegt weder in unserm Denken, noch in der Erfahrung, sondern in unserm unmittelbaren Wissen, oder in jenen beiden, insofern sie sich auf dieses stützen. Zwar werden wir im Fortgange der Erfahrung durch unser Denken auf ein Absolutes geführt, auf das den einzelnen veränderlichen und vergänglichen Dingen zu Grund liegende eine unveränderliche und unvergängliche Wesen derselben; aber wenn wir dies der Welt immanente Wesen für einen blos subjectiven Gedanken halten und jedenfalls nicht als das wahrhaft Absolute, als Gott anzuerkennen vermögen, weil es kein persönliches, außer und unabhängig von der Welt vorhandenes Wesen ist, wenn wir vielmehr zu dem persönlichen und außerweltlichen Gott uns fortgetrieben sehen; so ist dies ein Sprung über die Erfahrung und das darauf sich beziehende Denken hinaus, zu welchem die Kraft und das Recht allein in der unmittelbaren Gotteserkenntniß gesucht werden kann. Dies ist unsre Ansicht. —

Die Differenz zwischen uns und denjenigen Theologen, welche auf die Beweise für das Dasein Gottes dringen, ist übrigens so groß nicht, als es auf den ersten Anblick scheint, vielmehr sind wir der klarsten Ueberzeugung, daß das, was uns von ihnen scheidet, einerseits allein in der Zurückführung der von uns gemeinsam vertretenen Sache auf den ihr gebührenden bescheidenern Ausdruck, andererseits in der ausdrücklichen Anerkennung der von ihr unzertrennlichen Consequenzen besteht. Durch das Letztere gewinnen wir freilich eine Erkenntnißtheorie, die von der ihrigen sehr verschieden ist; aber eben diese Theorie ist nach unsrer festesten Ueberzeugung doch keine andre als diejenige, zu der man sich bekennen muß, wenn man jene Sache mit Folgerichtigkeit vertreten will.

Ohne zu wiederholen, was in dieser Beziehung schon in der Einleitung (S. 246 ff. 252 f.) nachgewiesen worden, wollen wir hier vor Allem genauer ins Auge fassen die Angabe der ältern und neuern Scholastiker, daß es für das Dasein Gottes keinen Beweis a priori, sondern nur a posteriori gebe [1]), nämlich

1) Thomas summa P. I. qu. 2. art. 2: Duplex est demonstratio. Una, quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos. Jene Demonstration haben die Spätern die aprioriſche, dieſe die aposterioriſche genannt, und zu dieſer noch eine dritte hinzugefügt, die demonstratio a simultaneo. Dieſe habe, ſagt Perrone (tract. de Deo P. I. c. 1. n. 9. not. 1. (tom. II. p. 6) ihren Namen daher: quod constet duabus demonstrationibus, a priori scilicet et a posteriori in unum coalescentibus. Es iſt aber nicht leicht einzuſehen, wie der Beweis a priori sc. per causam mit dem a posteriori sc. ab effectu ad causam ſoll verbunden werden können, da es ja in Bezug auf Gott eine ihm vorausgehende Urſache gar nicht gibt. Perrone ſcheint jenen aprioriſchen Beweis hier in dem andern Sinne genommen zu haben, in Bezug auf den er kurz vorher bemerkte: juxta rigidiores quosdam philosophos demonstratio a priori eadem est ac ab antecedente prioritate saltem ordinis juxta nostram concipiendi modum, non vero quae ex causa ad effectum procedit. Und allerdings kann, wenn von einem aprioriſchen Beweiſe des Daſeins Gottes ernſtlich die Rede ſein ſoll, derſelbe nur in dieſem Sinne verſtanden werden. Aber auch dies vorausgeſetzt iſt es nicht klar, wie aus einem ſolchen aprioriſchen und jenem aposterioriſchen Beweiſe ein dritter erwachſen ſoll, da der letztere nach Thomas wenigſtens, wenn er formell genommen wird, gerade darin

den Schluß von der Welt als der Wirkung auf Gott als die Ursache. Wir wollen nun nicht die Anwendbarkeit des Begriffs der Causalität über das Gebiet der Erfahrung hinaus, auf das sich die scholastischen Theologen mit ihren sg. aposteriorischen Beweisen gänzlich beschränken wollten, in Abrede stellen, wie es z. B. Kant gethan hat; aber das ist denn doch vollkommen klar daß, wenn sie die Ursache der weltlichen Dinge außer der Welt finden oder annehmen, sie sich dafür nicht auf die Erfahrung berufen können. Denn nach der Erfahrung ist jedes einzelne Ding in den allgemeinen Naturzusammenhang hineingestellt, und wenn wir nur ihr folgen, so kommen wir über den Regressus von Wirkung und Ursache nicht hinaus. Zwar kann man einwenden, daß dieser Regressus kein unendlicher sein könne, sondern irgendwo abbrechen müsse, weil sonst eine ursächliche Begründung der Dinge gar nicht vorhanden wäre, sondern nur ein ewiges Hinausschieben der Ursache und in Wahrheit eine Negation derselben statuirt würde (Leibnitz). Aber wenn wir das auch zugeben, und somit annehmen, daß objective eine letzte Ursache vorhanden sei; so ist doch für unsre Erfahrung jener regressus ein unendlicher, indem wir ihn nie erschöpfen, und die letzte Ursache niemals erfahrungsmäßig nachweisen können. Folglich bleibt nichts übrig, als die Annahme einer letzten Ursache durch unser Denken zu begründen, und insbesondere zu behaupten, daß der Begriff der Causalität keine Kategorie der bloßen Endlichkeit sei, sondern über diese hinaus objective Gültigkeit habe. Auch dies soll, wie

besteht, daß aus dem Bekanntern und zuerst von uns Erkannten auf das weniger Bekannte und nicht von vorneherein Erkennbare geschlossen wird, und er sonach mit jenem gänzlich zusammenfällt. Hier vermissen wir die Klarheit in hohem Grade. Wie dem sei, unter dem Beweis ex simultaneo ist der Schluß von dem Begriff oder der Idee Gottes (als des ens perfectissimum, necessarium, quod ne quidem cogitatione ipsa apprehendi potest nisi existens) auf die Existenz desselben verstanden (vgl. Tournely curs. theolog. Tom. I. p. 110 seq. ed. Venet. 1739 in 4to), also der ontologische Beweis im Unterschied von dem kosmologischen und physikotheologischen. Die Bezeichnung desselben als demonstr. ex simultaneo ist freilich so äußerlich wie möglich.

gesagt, von uns nicht bestritten werden. Damit sind wir jedoch noch lange nicht am Ziel. Denn wenn auch eine absolute Ursache als Grund des endlichen Seins, ein nothwendiges, unveränderliches Wesen als Grund der zufälligen, veränderlichen Dinge gedacht werden muß; so frage ich: wo liegt für unser Denken die unausweichliche Nothwendigkeit, als dieses Absolute den persönlichen, überweltlichen Gott des religiösen Bewußtseins anzunehmen? Kann dies nothwendig Zudenkende nicht auch das den einzelnen Dingen zu Grund liegende und in ihnen zur Erscheinung und Verwirklichung kommende Eine Sein, das Absolute des Pantheismus sein? Nur also wenn, was gewiß Niemand behaupten will, das pantheistisch Absolute als ein Undenkbares könnte erwiesen werden, würde der Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes ein stringenter sein. Da jene Nachweisung aber nicht möglich ist, so kann die Beziehung des nothwendig zudenkenden absoluten Grundes der Dinge auf Gott im Sinne des religiösen Bewußtseins nur eine freiwillige, ein Act des Glaubens sein. Auf pantheistischem Boden dagegen bedarf es des Glaubens nicht, um sich der Realität des Absoluten zu versichern. Denn da als solches das in den weltlichen Dingen, den Gegenständen der Erfahrung, zur Erscheinung und Verwirklichung kommende Grundwesen, also ein der Welt, dem unmittelbaren Gegenstand der Erfahrung und des Denkens Immanentes angenommen wird; so kann ich mich desselben in jeder Erfahrung und jedem Denken versichern [1]). Will man aber auch den Pantheisten die Demonstration ihres Absoluten nicht gelten lassen, so muß man mit Kant einwenden, daß wir mit unsrer Erkenntniß nicht über die Erfahrung und die in ihr sich darstellenden Erscheinungen der Dinge hinaus zu dem Wesen oder An-sich derselben zu gelangen vermögen [2]).

1) Es ist hier nachzusehen, was wir über die Natur unsrer Erkenntniß überhaupt und der Vernunfterkenntniß im besondern in der Einleitung Kap. 1. ausgeführt haben.

2) Man wird hieraus sich erklären können, weßhalb Hegel der von Kant verworfenen Beweise für das Dasein Gottes sich wiederum angenommen hat.

In seiner Schrift de veritate catholicae fidei contra gentiles führt Thomas (lib. I. c. 12) nicht blos an, daß Einige die Beweise für das Dasein Gottes für unzureichend halten, sondern fügt auch die Gründe bei, auf die sie sich dafür stützen könnten. Von diesen ist der erste: daß da in Gott Sein und Wesen Eins sei und dieses an sich von uns nicht erkannt werden könne, ebendeßhalb eine Demonstration für jenes nicht möglich sei; und der zweite: daß weil die Principien der demonstrativen Erkenntniß auf der Erfahrungserkenntniß beruhen, Gott aber kein Gegenstand der Erfahrung sei, sein Dasein nicht demonstrirt werden könne [1]). Lassen wir nun das nächste, was Thomas dagegen bemerkt, als auf einem Mißverständniße beruhend fallen, so ist das andere allerdings richtig, dies nämlich daß, wenn wir das Wesen und Sein Gottes als identisch setzen, unter dem letztern die Subsistenz Gottes in sich selbst, absolut betrachtet, verstanden werde, ein schlechthin einfacher Begriff, der uns als solcher gänzlich unzugänzlich sei. Wenn er nun aber weiterhin bemerkt, daß das Dasein Gottes, das bewiesen werden soll, ein zusammengesetzter Begriff sei, zu dem wir durch demonstrative Gründe gelangen könnten [2]); so ist dies gerade der Umstand, um dessen

1) Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam Philosophorum dictis, qui ostendunt, in Deo per rationem idem esse essentiam, et esse, scilicet id quod respondetur ad quid est, et ad quaestionem an est. Via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de Deo quid est: unde nec ratione videtur posse demonstrari, an Deus sit. Item, si principium ad demonstrandum an est, secundum artem Philosophi, oportet accipere quid significet nomen; ratio vero significata per nomen est diffinitio secundum Philosophum in IV. Metaphysic. (text. XXVIII.) nulla igitur remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinae essentiae, vel quidditatis cognitione. Item, si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in posterioribus (text. XXXIII.) ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Hujusmodi autem est Deum esse. Est igitur indemonstrabile.

2) L. c Nec hoc debet movere quod in Deo idem est essentia, et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur

willen die Erkenntniß des Daseins Gottes als eine demonstrative nicht darf angesehen werden, wie aus dem Folgenden erhellen mag. Ebenso ist es (wenn man den ontologischen Beweis ausnimmt) ganz richtig, was Thomas drittens bemerkt [1]), daß wir nicht (a priori) vermittelst des Wesens Gottes beweisen wollen, daß er sei, sondern (a posteriori) aus den Wirkungen desselben in der Welt auf sein Dasein schließen, und daß [2]) daher auch das Hinaussein Gottes über alles Sinnliche und alle Erfahrung uns daran nicht hindern könne, weil diese Wirkungen sinnenfällig und aus Erfahrung uns gewiß seien. Aber wenn wir auf diesem Wege zu einer demonstrativen Erkennntiß kommen sollten, so müßten diese Wirkungen nicht nur der Ursache auf die wir schließen vollkommen proportionirt, sondern selbst nichts andres seien als das, worin diese sich selbst verwirklicht. Allein gerade dies bestreitet Thomas ausdrücklich [3]), und muß es auf

de esse, quo Deus in se ipso subsistit, quod nobis quale sit, ignotum est, sicut ejus essentia; non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus: sic enim esse Deum, sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimat Deum esse.

1) In rationibus autem, in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam, sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat; sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus quia; et ex hujusmodi effectu sumitur ratio hujus nominis Deus. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

2) L. c. Patet etiam ex hoc quod etsi Deus sensibilia omnia, et sensum excedat, ejus tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt; et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt.

3) Summa P. I. qu. 2. art. 2. ad 3: Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocunque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est (in corp. artic.), et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

dem theistischen Standpuncte bestreiten. Nun unterscheidet er freilich die Frage: quid est, von der: an est [1]), und bemerkt in der kaum angeführten Stelle, nicht was Gott sei wolle man demonstriren, sondern allein, daß er sei. Allein nicht davon zu reden, daß im Widerspruch mit dieser Absicht jeder Beweis für das Dasein Gottes in der That zugleich den Beweis dafür führt, was Gott ist, der ontologische nämlich, daß Gott das nothwendige, der kosmologische, daß er das aus sich seiende Wesen sei u. s. w., und folglich jene Unterscheidung als eine rein abstracte nicht geeignet ist, den erhobenen Einwand zu beseitigen; so führt der Schluß von der Welt als Wirkung auf Gott als ihre Ursache, wie schon gesagt, nicht über das Absolute des Pantheismus hinaus. Wird daher dennoch auf einen außerweltlichen persönlichen Gott geschlossen; so ist dieser Schluß entweder falsch, oder er beruht auf einer ebenso wenig in der Erfahrung als in dem darauf sich beziehenden reflectirenden Denken begründeten Prämisse, nämlich auf der ihnen vorhergehenden oder zu Grund liegenden Vernunftidee, und ist somit nur unter Voraussetzung dieser Idee (oder des unmittelbaren Gottesbewußtseins) concludent. Aber gerade ein unmittelbares Wissen, eine der Erfahrung und dem reflectirenden Denken zu Grund liegende unmittelbare Idee von Gott in der Vernunft anzuerkennen, waren die alten Scholastiker wie Thomas weit entfernt, und sind es einzelne neuere so sehr, daß sie darin etwas Gefährliches, ja, wer sollte es glauben! sogar Pantheismus wittern [2]), während doch nur mit dieser Anerkenntniß dem Pantheismus zu entfliehen ist, mit jener Prätention des reflectirenden Verstandes dagegen, das Dasein Gottes stricte beweisen zu können, demselben vorgearbeitet wird. Denn man braucht mit diesen Beweisen nur Ernst zu machen, man braucht nur wirklich das Absolute zu beweisen, so wird es kein anderes sein als das den weltlichen Dingen immanente Grundwesen, — das Absolute des Pantheismus.

1) Contr. Gentil. l. c. und die ob. (S. 445. Anm. 1) angeführte Stelle aus der Summa.

2) Günther, Baltzer, Perrone u. A.

Es ist ein und derselbe Grund, welcher diese Theologen zur Verwerfung jedes unmittelbaren Wissens von Gott und zur Behauptung der Demonstrabilität desselben getrieben hat, nämlich die angelegentliche Sorge, die Gewißheit des Daseins Gottes durch bloße Vernunft über allen Zweifel zu erheben. Das unmittelbare Wissen ist nun zwar ein zweifelloses Gewißsein, aber es schließt den Zweifel nur aus, statt ihn, wie sie wollen, zu überwinden; es bezeichnet den Standpunct des gläubigen Subjects, und ist insofern allerdings ungenügend, als sie sich auf den Standpunct des objectiven Wissens stellen. Um aber zu der Einsicht zu gelangen, daß jener Standpunct von diesem nicht verdrängt, vielmehr vorausgesetzt werde, daran hinderte sie ihr Aristoteles, der beschränkte Sinn, in dem sie das erkenntniß-theoretische Princip: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu genommen haben (vgl. Einl. S. 250.). Sie waren überzeugt daß, wie alle Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so auch jede aus der Erfahrung entspringe, und es galt ihnen hiernach die Erfahrung im gewöhnlichen Sinne nicht blos als origo, sondern zugleich als principium auch selbst der Gotteserkenntniß. So stellte namentlich Thomas den Satz auf, daß sich unsre natürliche Erkenntniß nur soweit erstrecken könne, als die sinnliche Erfahrung reiche [1]), denselben Satz also, kraft dessen in der spätern Zeit Kant der theoretischen Vernunft alle Erkenntniß des Wesens der Dinge und des Uebersinnlichen insbesondere abgesprochen, und gegen die Beweise des Daseins Gottes so stark sich erklärt hat, einen Satz, der bei consequenter Verfolgung zum Idealismus und Pantheismus führen mußte, und wie man weiß, auch geführt hat. Hätten sie nun die Einsicht gewonnen daß, auch abgesehen von dieser so nahe liegenden Gefahr, der beabsichtigte Zweck, das Dasein Gottes zu demonstriren, von jenem Princip aus nicht erreicht werden könne; so würden sie von selbst auf den Gedanken gekommen sein, daß dem Standpunct des gläubigen Subjects eine objective Gewißheit einwohne, die

1) Summa P. I. qu. 12. art. 12. s. ob. S. 414. Anm. 1.

die letzte Bürgschaft für die Wahrheit unsrer Gotteserkenntniß liefert, und daß überhaupt unsre mit der sinnlichen Erfahrung beginnende Erkenntniß in Ansehung des Uebersinnlichen auf einer Vernunftanschauung beruhe, ohne welche weder ein Wissen noch eine Gewißheit von demselben erlangt werden kann. Oder in andrer Fassung: daß der sinnlichen Erfahrung ein mit der Idee des Unendlichen geschwängertes Denken voraus und zur Seite gehe, durch welches allein wir das Absolute erkennen und desselben gewiß werden.

Thomas hat die Frage aufgeworfen, ob das Dasein Gottes unmittelbar gewiß (per se notum) sei, oder ob es nur durch den Schluß von der Welt auf ihre Ursache — durch Demonstration — außer Zweifel gesetzt werden könne. Er unterscheidet aber eine doppelte unmittelbare Gewißheit. Zuerst gilt ihm dafür das, wovon uns eine Kenntniß von Natur einwohnt [1]), sodann das, was vermöge seines Begriffs gewiß ist, wie z. B. der Satz, daß das Ganze größer sei als einer seiner Theile [2]). Im erstern Sinne hat, wie er anführt, Johannes Damascenus — und wie wir wissen, die meisten Kirchenväter vor diesem — behauptet, daß uns das Dasein Gottes von vorneherein gewiß sei; im andern Sinne nimmt er das bekannte ontologische Argument des Anselm: wenn man weiß, daß Gott Dasjenige ist, über welches hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, so weiß man eben damit auch, daß Gott ist, weil, wenn er nur in unsrer Vorstellung wäre, er nicht das denkbar Höchste sein würde. In Bezug auf das Erste räumt Thomas ein, daß eine ganz allgemeine und unbestimmte Vorstellung von Gott uns von Natur eingepflanzt sei, insoferne nämlich, als Gott die Seligkeit des Menschen ist wornach Jeder von Natur verlangt, und wovon daher auch Jeder von Natur eine Erkenntniß hat. Allein diese unbestimmte Vorstellung reiche überall nicht aus, ja, sie könne ebenso gut ganz falsch sein, und sei es, wenn die Vorstellung von dem höchsten Gut oder der Seligkeit eine falsche sei [1]). Hinsichtlich des Andern bemerkt er, daß fürs Erste nicht Jeder mit dem Ausdruck Gott den Begriff des denkbar Höchsten verbinde, indem Einige geglaubt hätten, Gott sei ein körperliches Wesen; und wenn auch jener Begriff zugegeben werde, so erkenne man darum noch nicht, daß ihm ein Wesen in der Wirklichkeit entspreche, vielmehr wisse man nur, daß man sich ein solches Wesen vorstelle. Auch lasse sich die Existenz desselben aus dem Begriffe nicht schließen, außer wenn man zugebe, daß es ein denkbar Höchstes in der Wirklichkeit gebe, was aber von denen nicht zugegeben werde, welche behaupten, daß Gott nicht sei [2]).

1) Summa P. I. qu. 2. art. 1. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in princ. l. 1 de Fide orthod. cap. 1 et 3, omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta. Ergo Deum esse est per se notum.

2) Ibid. Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim cognitis terminis cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis in 1 Post. cap. 2. Scito enim quid est totum, et quid pars, statim scitur quod omne totum majus est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur, quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id, quo majus significari non potest: majus autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

1) L. c. Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.

2) L. c. Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest;

An ſich allerdings ſei der Satz: Gott iſt, gewiß, weil das Prädicat mit dem Subjecte identiſch ſei, nämlich Gott und ſein Sein; aber für unſer Bewußtſein ſei er es nicht, weil wir von Gott nicht wiſſen, was er iſt, ſondern deſſen uns erſt vergewißern müſſen durch das, was uns bekannter und gewiſſer iſt als das göttliche Weſen an ſich, nämlich durch ſeine Wirkungen in der Welt [1]). Mit andern Worten [2]): für den abſoluten Begriff

non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

1) L. c. in corp. Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se, et non quoad nos, alio modo secundum se, et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti, ut: Homo est animal; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato, et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens, et non ens, totum, et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subjecto, quid sit; propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos, qui praedicatum et subjectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius in lib. de Hebd., (cujus lit. est: An omne quod est, sit bonum, circa princ. illius), quod quaedam sunt communes animi conceptiones, et per se notae apud sapientes tantum; ut incorporalia in loco non esse. Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est; quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit, quaest. 3, artic. 4. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota, quoad naturam, scilicet per effectus.

2) Oder wie Aguire (theolog. Anselmi Tom. I. p. 134) auslegt: Dum ait (Thomas), propositionem illam Deus est, esse per se notam secundum se, ita accipitur, ut si connexio inter subjectum et praedicatum intuitive cognosceretur, procul dubio cogeret ad sui assensum, instar primorum principiorum. Cumque homi-

von Gott iſt die Exiſtenz deſſelben allerdings unmittelbar gewiß; die abſolute Erkenntniß ſchließt ſein Daſein in ſich, für ſie iſt Gott das, deſſen Weſen nur als exiſtirend begriffen werden kann [1]). Da wir nun das Weſen Gottes nicht an ihm ſelber unmittelbar, ſondern nur vermittelſt ſeiner Erſcheinung oder aus ſeinen Wirkungen erkennen, ſo iſt auch der Satz, „Gott iſt" kein an ſich oder unmittelbar gewiſſer für uns. Hat die Unterſcheidung des hl. Thomas dieſen Sinn, woran nach Einſicht der angeführten Stelle und der Parallele in der Schrift de veritate contr. gentil. lib. I. c. 10 und 11. nicht zu zweifeln iſt; ſo erſcheint die von Duns Scotus [2]) dagegen erhobene Einwendung daß, da ein Satz nur respective ad cognoscentem, nur als ein gewußter, ein an ſich gewiſſer heißen könne, ein ſolcher immer zugleich auch quoad nos gewiß ſein müſſe, — ganz und gar verfehlt [3]).

Mit dieſer Unterſcheidung in dem von uns angenommenen Sinne hat Thomas das ontologiſche Argument des Anſelm auf den Kopf getroffen. Dagegen können wir ihm nicht beiſtimmen,

nes mortales non habeamus notitiam Dei intuitivam, sed abstractivam dumtaxat; consequens est, ut propositio ipsa, sicuti et connexio inter subjectum illud, et praedicatum, non sit per se nota quoad nos. Nec tamen ideo affirmamus, quod omnino non novimus, sed id dumtaxat, quod non novimus intuitive.

1) Wie Spinoza ſagt: Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens. Eth. P. I. de Deo def. 1.

2) In 1. sentt. dist. 2. qu. 2.

3) Thomas mußte ſich wegen jener Diſtinction noch ganz andere Einwendungen gefallen laſſen, von denen die inſolenteſte wohl die iſt, die Argentinas (in 1. sentt. dist. 2. qu. 1. art. 3) nach der Angabe von Aguire (Theolog. Sti Anselmi Tom. I. pag. 134) in folgender Weiſe ausführt: Cum S. Thomas ait propositionem, Deus est, esse per se notam secundum se, non tamen nobis; aut affirmat quod non novit, aut quod novit? At prius illud affirmare prudenter non potuit: quia nemo prudenter affirmat id, quod nescit. Si autem affirmat, id, quod novit, jam propositio ipsa est nobis per se nota, et non solum secundum se.

wenn er die unmittelbare Gewißheit des Daſeins Gottes in dem von den Kirchenvätern [1]) und zuletzt von Johannes Damascenus behaupteten Sinne beſtreitet; denn die Reſtriction, mit der er ſie zugibt (vgl. ob. S. 453. Anm. 1.) kommt einer völligen Verneinung ganz gleich. Unter den ſpätern Theologen hat es zwar Einige [2]) gegeben, welche hierin von Thomas und der gemeinen Anſicht der Scholaſtiker abwichen und die doppelte Behauptung aufſtellten, daß unſerem Geiſte die Idee Gottes urſprünglich einwohne [3]), und daß uns das Daſein Gottes vermöge eines angebornen Wiſſens unmittelbar gewiß ſei [4]). Und nicht blos, daß

1) Was dem hl. Thomas ſelbſt nicht entgangen iſt; vgl. ſ. opusc. 70. qu. 1. art. 3. ad 6. und qu. 10. de verit. art. 12. ad 1. in 1. sentt. dist. 3. qu. 1. art. 2. ad 1. Tournely macht (praelect. theolog. Tom. I. p. 96) die treffende Bemerkung: Quae hactenus relata sunt testimonia (Patrum), multis placet exponere, non de ingenita, sed de facili et unicuique obvia ex creatis, Dei notitia. Verum etsi haec interpretatio non sit improbanda, altera tamen, quae ad mentem et normam loquendi SS. Patrum accedere propius videtur, praeferenda est. Ea quippe Theologis lex imponitur, ut ex multis, quae libere in Scholis agitantur opinionibus, ea prae ceteris seligatur, quae SS. Patrum dictis magis videtur accommodata; qualis certe est quae Conclusione nostra exprimitur: (Est in unoquoque hominum a natura intime impressa Existentiae Dei cognitio).

2) Witaſſe (tract. theolog. Tom. 1. p. 97 ed. Venet. 1738) behauptet ſogar, daß die meiſten Theologen ſeiner Zeit dieſe Anſicht feſthalten.

3) Oder daß ſie angeboren ſei, i. e. cum ipsa ratione nobis insita. Witasse l. c. p. 84.

4) Tournely (praelect. theolog. Tom. I. p. 96): Ea quippe notio a natura ipsa nobis intime impressa censeri debet, quae a scriptoribus tum christianis, tum gentilibus dicitur naturae hominum insita, instillata, indita; animo per sese impressa, congenita, prima rationalis animae dos, et quasi vox naturalis et publica; anticipata, antecepta, praevia cognitio seu animae informatio, omni demonstratione prior; quam communi consensu et instinctu naturali omnes admittunt; quam gentes maxime barbarae etiam invitae fatentur; ita ut falsum potius, quam nullum Deum habere velint; uno verbo, cui ex animo nullus contradicit ac reluctatur. Atqui

Gott iſt, ſondern auch, was er iſt, wiſſen wir, ihnen zufolge, vor aller Erfahrung und aller Reflexion, ſo daß durch dieſe nichts Neues gefunden, ſondern nur das, was in dem unmittelbaren Wiſſen auf unentwickelte Weiſe enthalten iſt, entwickelt, explicirt wird [1]). Deſſen ungeachtet finden wir bei ihnen nicht, was wir hiernach zu erwarten berechtigt wären, ſondern theils ſind ſie ſelbſt dieſen ihren Sätzen nicht treu geblieben [2]), theils

talis est existentiae supremi Numinis notitia; ergo a natura nobis intime impressa dicenda est. Ebenſo Witasse l. c. p. 85.

1) Witasse l. c. p. 100: Quae in mente nostra latet Dei notio, omnes, quae in Deo detegi possunt perfectiones, complectitur; sed involuta quodammodo manet, nisi rationis usu magis ac magis explicetur. At quantumvis ratio conetur, nihil unquam deprehendet, nisi quod jam ea continebatur.

2) Wenn ſie nämlich die unmittelbare Gewißheit des Daſeins Gottes geradezu in dem Sinne des Thomiſtiſchen notum per se quoad nos, oder des Anſelm'ſchen ontologiſchen Argumentes nahmen. Tournely ſagt (l. c. p. 93): Quaestio (an sit a natura nobis intime impressa et innata Dei cognitio?) in eo unice versatur, utrum sine praevio discursu ac ratiocinio, tametsi facili et unicuique obvio, ex sola ipsa terminorum apprehensione intelligat mens sana et attenta Deum esse. Witasse (l. c. p. 97 seq.): Haec propositio, Deus est, nota est per se quoad se — quia existentia est de ratione Dei: quid enim Deus est, nisi ens a se existens? — Haec eadem propositio nota est etiam per se quoad nos. Ea enim propositio nota est per se quoad nos, cujus non possunt, ut loquuntur, termini intelligi, quin simul concipiatur praedicatum subjecto convenire: sic triangulum tribus esse angulis distinctum, est propositio per se nota quoad nos, quia non potest cogitari triangulus, quin simul cogitemus tres ei angulos inesse. Atqui talis est haec propositio Deus existit. Hujus enim propositionis termini sunt Deus et existentia. Atqui non potest intelligi quid sit Deus, quin illico agnoscatur ei competere necessario existentia. 1. Quia Deus est ens a se existens. Ergo non potest animo informari notio Dei, quin existere statim intelligatur. 2. Quia Deus saltem concipitur ut ens perfectissimum, quo nihil melius aut esse aut cogitari potest. Atqui non potest ita concipi, quin ejus existentia simul agnoscatur: alias enim perfectissimum non esset, quandoquidem careret ea perfectione quae sedes est reliquarum, et posset eo melius quid ac perfectius cogitari, id nempe quod re ipsa existeret. Ergo.

lassen sie die consequente Verfolgung und Anwendung derselben auf die sg. Beweise für das Dasein Gottes vermissen. Denn wenn diese von jenen Sätzen aus lediglich als Entwicklungen der unmittelbaren Gewißheit des Daseins Gottes und als Widerlegungen der gegen dieselbe erhobenen Zweifel, nicht aber als stringente und positive Beweise gelten können; so schreiben sie ihnen dessen ungeachtet dieselbe uneingeschränkte Beweiskraft zu, wie diejenigen, welche das unmittelbare Gottesbewußtsein schlechthin läugnen. Behaupten sie aber im Unterschied von diesen, daß Beweise für das Dasein Gottes nicht nothwendig wären, wenn das unmittelbare Gottesbewußtsein in seiner Reinheit und Kraft überall erhalten wäre [1]); so ist dies ein Satz, der selbst nur eine halbe Wahrheit enthält. Denn auf einer gewissen Stufe der Bildung wird auch für denjenigen, in dem das unmittelbare Gottesbewußtsein ganz lebendig und dessen Glaube nicht durch den Zweifel angefressen ist, das Bedürfniß entstehen, dasselbe sich zu entwickeln und zu vermitteln, und dieser wird sich nicht weniger als der, dem der Zweifel im Innern aufsteigt oder von außen beigebracht wird, nach demjenigen umsehen, was man Beweise für das Dasein Gottes nennt.

---

§. 27. Fortsetzung. Die aposteriorischen, auf den Schluß von der Wirkung auf die Ursache gebauten Beweise für das Dasein Gottes.

Wenden wir uns jetzt zu den sg. Beweisen für das Dasein Gottes im Einzelnen, so werden wir uns nicht die Aufgabe stellen, dieselben in ihrer geschichtlichen Ausbildung zu verfolgen, was

1) Witasse (l. c. p. 115): Si quam a natura impressam Dei notionem acceperunt homines, illam omnes eo, quo par est, studio conservassent, aut ad eam oculos reflecterent, superfluum forte videretur existentiam Dei novis argumentis firmare.

von allem Andern abgesehen ohne große Wiederholungen gar nicht möglich wäre, sondern uns damit begnügen, aus den vorhandenen mannigfachen Darstellungen derselben das Characteristische und Wesentliche eines jeden hervorzuheben.

So verschieden diese Beweise auf den ersten Anblick erscheinen, so lassen sie sich doch auf zwei Arten zurückführen. Die einen beruhen auf dem Schluß von der Wirkung auf die Ursache und sind somit aposteriorischer Art, die andern dagegen schließen von der Idee Gottes (ontologischer Beweis) und von dem Inhalt des sittlichen Bewußtseins (moralischer Beweis) aus auf das Dasein Gottes, und sind insofern apriorisch, als sowohl jene Idee wie dieses Bewußtsein nicht als Wirkungen Gottes gefaßt werden.

Wenn wir den Anselm ausnehmen, so hat die ältere und ächte Scholastik lediglich diese erstere Art von Beweisen zugelassen, und jeden apriorischen Beweis schon von vorneherein, so wie in Folge dessen insbesondere das Anselmsche Argument verworfen. Der Grund, aus dem sie dies gethan, ist nicht blos der, daß sie ein apriorisches Argument in Bezug auf Gott für unmöglich hielt, sondern mehr noch der, daß sie diesen Beweisen keine Evidenz zutraut, weil sie sich auf Prämissen stützen, die uns entfernter liegen und unklarer sind als das daraus Abzuleitende, wie wenn man aus dem Begriff oder Wesen Gottes auf sein Dasein schließt. Gerade umgekehrt verhält es sich mit der andern Art von Beweisen, die sie deßhalb mit Recht allein als Beweise anerkannt hat. Hier wird von Erscheinungen in der Welt, die man einem Jeden zeigen, demonstriren kann, auf das Dasein und Wesen Gottes geschlossen, was man für sich nicht wahrnehmen und nachweisen oder zeigen kann. Nun kann man freilich sagen, das ontologische Argument suche darin seine Evidenz, daß dem denkenden Geiste nichts näher liege als das Denken selbst, durch welches allein es vollzogen wird; allein wenn es sich blos auf das Denken stützt, so kommt es nicht zur Gewißheit des Seins außer in der Weise des Pantheismus, womit dem religiösen Bewußtsein statt der gewünschten Vergewisserung in Ansehung sei-

nes Glaubens dieser selbst in der Wurzel zerstört wird. Doch davon soll hier nicht weiter die Rede sein, wo wir nur bezweckten, den Unterschied der beiden Beweisarten für das Dasein Gottes bemerklich zu machen.

1. Der kosmologische Beweis.

Alles was in der Welt ist und ihr angehört, ist zufällig, d. h. es existirt nur unter der Bedingung eines Andern als seiner Ursache. Wird nun für irgend ein Ding in der Welt in einem Andern die Ursache seiner Existenz gefunden, so ist doch alsbald wieder für dieses Andere die Ursache zu suchen u. s. f. bis man zu einer Ursache gelangt, die nicht zufällig ist, die den Grund ihrer Existenz nicht außer sich in einem Andern, sondern in sich selbst hat und deßhalb nothwendigerweise da ist. Also existirt ein nothwendiges Wesen, in welchem die Zufälligkeit der Welt ihren Grund hat, und dieses Wesen ist Gott [1]). Oder mit Leibnitz Worten (opp. ed. Dutens I, 2. p. 132); **Quia praesens status deducendus est ex statu adhuc anteriore, et hic rursus ex anteriore, qui et ipse alio adhuc anteriore indiget: ideo, et si in infinitum procederes, nunquam rationem invenires, quae non rursus ratione redenda indigeret. Unde sequitur, rationem rerum plenam in particularibus reperiri non posse, sed quaerendum esse in causa generali, ex qua non minus status praesens quam praecedens immediate emanat, nempe in auctore universi intelligente** [2]).

1) Kant Kr. d. r. Vern. 2. A. S. 612: Wenn etwas, was es auch sei, existirt, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendiger Weise existire. Denn das Zufällige existirt nur unter der Bedingung eines Andern, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendiger Weise da ist. Das ist das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Urwesen gründet.

2) Thomas führt den kosmologischen Beweis in dreifacher Weise. Prima autem et manifestior via est, sagt er (Summa P. I. qu. 2. art. 3 in corp.), quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet, et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem, et eodem modo, aliquid sit movens, et motum, vel quod moveat se ipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.

Bei diesem Argument kommt Alles auf die Frage an, ob es schlechterdings nothwendig sei, zu dem bedingten, zufälligen Sein der Welt ein unbedingtes und nothwendiges außer ihr zu postuliren. Zwar wird man, bei welchem Puncte des endlichen Seins angefangen werden mag, auf etwas Bedingtes, Zufälliges, nur unter der Bedingung eines Andern Seiendes stoßen, und dies Andere, wenn es gefunden ist, mit demselben Character der Zufälligkeit behaftet sehen u. s. f. Da wir aber die Reihe der in der Welt selbst liegenden Ursachen niemals zu erschöpfen vermögen, und sie in sofern (subjective, für uns) wenigstens eine unendliche ist; so ruht der Schluß, den wir mit Ueberspringung der von uns nicht gekannten Ursachen in der Welt auf eine allgemeine Ursache außer ihr machen, auf der Voraussetzung, daß nichts in ihr zu finden sei, was die Ursache seiner selbst und alles Uebrigen sein könnte, daß sie vielmehr im Ganzen und als Ganzes bedingt und zufällig sei. Ist nun diese Voraussetzung, so sehr sie auch objectiv begründet sein mag, für unser Bewußtsein nicht

zu begründen wegen unserer mangelhaften Erkenntniß des Universums; so ist jener Schluß eben darum auch nicht concludent. Diese nicht gegen seine Wahrheit, sondern gegen seine Voraussetzungslosigkeit und Bündigkeit gerichtete Bemerkung bleibt auch dann noch in Kraft, wenn man mit Leibnitz die Annahme [1]) eines unendlichen regressus der Ursachen und Wirkungen als unverträglich mit dem principium rationis sufficientis verwirft.

Nicht bloß gegen das Formelle, sondern gegen die Wahrheit des kosmologischen Arguments lauft es, wenn behauptet werden kann, daß dem Schluß auf eine absolute Ursache außer der Welt der Schluß auf ein unveränderliches Grundwesen in ihr mit derselben oder einer noch nähern Berechtigung zur Seite stehe [2]). „Die endlichen Dinge, indem sie in dem endlosen Wechsel des Entstehens und Vergehens als einzelne sich selbst aufheben, fallen in eine Allgemeinheit zusammen, die sich nicht mehr als ihre Ursache, sondern als ihre Substanz verhält. Das kosmologische Argument beweist ein nothwendiges Wesen; aber kein außerweltliches, sondern ein ewiges Grundwesen der Welt [3])". Wenn wir nun gleich keineswegs gemeint sind, die Wahrheit dieser Auffassung zu vertheidigen, so vermögen wir doch auch nicht zu bestreiten, daß sie das Nächste ist, worauf der denkende Geist für sich allein und losgetrennt von der religiösen Anschauung oder der Idee Gottes fallen wird, und daß er um so mehr Grund hat, dies für das Wahre zu halten, mit je größerer Evidenz es sich ihm darstellt. Umgeben von lauter vergänglichen, veränderlichen, zufälligen Einzelheiten liegt dem Geiste nichts näher als der Gedanke, daß alle diese Einzelheiten nur die wechselnden und an und für sich gehaltlosen, nichtigen Erscheinungen seien eines ihnen zu Grund liegenden, und durch sie hindurch sich verwirklichenden absoluten Wesens [1]). Hat der Geist diesen Gedanken einmal gefaßt, so kann er ihn auch demonstriren; er braucht nur auf das bei allem Wechsel sich manifestirende Gesetzmäßige, Constante, auf das durch die Erscheinungen hindurchscheinende Wesenhafte, auf das sich Hinaufarbeiten der Natur zum Geiste hinzuweisen. Das Dasein des Schattens ist der unbestreitbarste Beweis für das Dasein des Lichts und eines Körpers. Den Gott des religiösen Glaubens kann man nicht so demonstriren, und eben deßhalb auch nicht eigentlich beweisen; denn er wird nicht als mit seinem Wesen den Dingen einwohnend und dasselbe in ihnen verwirklichend, sondern als der intelligente und freie Urheber der Welt gedacht. Der Schluß von der Zufälligkeit der Dinge in der Welt auf diesen Gott ist ein Ueberspringen des pantheistischen, den Dingen immanenten Grundwesens, zu welchem weder die Erfahrung noch unser Denken als solches uns berechtigt. Wenn ich daher doch diesen Sprung mache, und meinen Schluß für concludent oder vielmehr materiell richtig, für wahr halte; so bin ich entweder im Irrthum — was der Pantheist mir vorwirft — oder ich stütze mich auf die Voraussetzung der Gottesidee des religiösen Bewußtseins, auf mein unmittelbares Wissen von Gott.

Hat also der kosmologische Beweis, weil er nicht das ist, wofür er sich selbst gibt, gar keinen Werth? Keineswegs. Er verhält sich als eine bestimmte Art der Entwicklung und Vermittlung der uns unmittelbar gewissen Gottesidee. In ihrer Unmittelbarkeit ist diese Idee ein ganz unbestimmter und unvermittelter Inhalt. Tritt der denkende Geist aus dieser Unmittelbarkeit seines Bewußtseins, das ein Wissen ist von Gott von der Welt und seinem eigenen Sein, heraus, und geht er nachdenkend dar-

1) Wie sie sich schon bei frühern findet, namentlich bei Peter d'Ailly, der deßhalb auch die Möglichkeit eines evidenten Beweises für das Dasein Gottes läugnet, in 1. sent. qu. 3. art. 2.

2) Schon Thomas (Summa P. I. qu. 2. art. 3) hat bemerkt, was er freilich auch wieder beseitigt: Quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit; quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana, vel voluntas.

3) Strauß, Glaubensl. I. S. 382.

1) Vgl. Hegel Encyklop. §. 50. S. 57 ff. 3. A.

auf ein; so findet er die Welt mit Einschluß seiner selbst als ein zufälliges Sein und es entsteht ihm daraus der bestimmte Gedanke Gottes als des nothwendigen, aus sich seienden, absoluten Seins. Es ist aber auch die unmittelbare Gottesidee hiedurch vermittelt, nämlich durch das Wissen von der Welt als dem veränderlichen, bedingten, zufälligen Sein, und diese Vermittlung verhält sich zugleich als der Beweis der Grundlosigkeit des gegen die Wahrheit jener Idee gerichteten Zweifels, sofern er sich auf den Mangel dieser Vermittlung gründet, von der er seine Zustimmung zu der unmittelbaren Idee abhängig macht. Auf demselben Wege kann die Entwicklung des unbestimmten und die Vermittlung des unmittelbar gewissen Gottesgedankens immer weiter verfolgt werden, und es ist für diesen Fortgang des denkenden Geistes gar keine andre Gränze gesetzt, als die der Selbstvergötterung und mit ihr der Aufhebung alles Glaubens. So können wir näher eingehend auf den ursächlichen Zusammenhang der Dinge die Bemerkung machen, wie auf den niedrigsten Gebieten des Seins die Ursache in der Wirkung sich gleichsam verliert und von dieser absorbirt wird, wogegen je höher wir heraufsteigen beide immer mehr auseinander treten und die Ursache als selbstständiges, nicht übergehendes Princip sich behauptet, bis wir endlich bei dem Geiste anlangen, der absolut außer der Sphäre seiner Wirkung in sich bleibt was er an und für sich ist. Auf diese Weise vermitteln wir die Idee Gottes als des außer und über der Welt für sich seienden, intelligenten und freien (persönlichen) Urhebers der Welt [1]). Aber die Ueberzeugung, die wir von der Wahrheit derselben haben, wird dadurch nicht erst hervorgebracht oder bewirkt, sondern sie steht entweder von vorneherein fest oder kommt gar nicht zu Stande. Denn wenn der denkende Geist lediglich sich selbst, seinem Denken, und dem durch Beobachtung und Erfahrung zu erlangenden anderweiten Wissen von der Welt überlassen, zwar (wie schon gezeigt) zu einem Absoluten gelangt, aber nicht zu dem des religiösen Bewußtseins,

1) Fischer, die Idee der Gottheit S. 56 f.

nicht zu dem Gott, „zu dem man beten kann"; so folgt daraus unwidersprechlich, daß Erfahrung und Nachdenken uns nur unter Voraussetzung der unmittelbaren Gottesidee zum Ziele führen, daß sie diese nur zu entwickeln und zu vermitteln, nicht aber zu erzeugen und zu bewahrheiten oder zu beweisen vermögen.

2. Der physikotheologische Beweis.

Die Hauptmomente dieses Beweises sind nach Kant [1]), dem wir als dem besten Führer in der Formulirung desselben folgen wollen, nachstehende: 1. In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhaltes sowohl, als auch unbegränzter Größe des Umfanges. 2. Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d. h. die verschiedenen Dinge können sich nicht von selbst, als eben so viele Mittel zu bestimmten Endabsichten vereinigt haben, sondern müssen durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt sein. 3. Es existirt also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht blos als blind wirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, sondern als Intelligenz, durch Freiheit die Ursache der Welt sein muß. 4. Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsre Beobachtung reicht mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen [2]).

1) Krit. d. r. V. S. 653. 2. A.

2) Kürzer Thomas Summa P. I. qu. 2. art. 3: Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc quod semper, aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt a finem. Ea

Dieser Beweis stützt sich in dieser Fassung lediglich auf die Natur und läßt das Gebiet des freien Geistes ganz außer Acht. Man kann aber auch von diesem aus einen jenem ähnlichen Schluß begründen. Die moralische Welt zeigt dem denkenden Beobachter dieselbe Ordnung und denselben zweckmäßigen Fortgang zu einem bestimmten Ziele wie die natürliche oder physische Welt. Nun sind aber die dieselbe constituirenden thätigen Kräfte für sich bestehende, nach eigener Einsicht und individueller Absicht handelnde Personen, die sich einander entgegen arbeiten, oder doch keinen gemeinsamen Plan verfolgen. Kommt daher ein solcher zum Vorschein, vereinigen sich die verschiedenen menschlichen Thätigkeiten dadurch zu einem gemeinsamen Zweck, daß die denselben zu Grund liegenden Absichten theils geradezu vereitelt, theils wesentlich modificirt werden, und läßt sich dies Resultat nicht aus dem Zufall erklären, sofern aus ihm nichts, jedenfalls aber nicht Plan, Ordnung und Zweckmäßigkeit erklärt werden kann; so kommen wir zu dem Schluß, daß über den in der Geschichte handelnden Personen ein mit Vernunft und Macht ausgerüstetes Wesen stehen müsse, das von seinem über Alles erhabenen Standpuncte aus die ganze Bewegung in jedem Augenblick übersieht, in sie eingreift und nach einem wohl durchdachten Plane sie einem bestimmten Ziele entgegenführt.

Wenden wir uns jetzt zu der Kritik dieses Beweises, besonders in seiner erstern Fassung als der einfachern und klarern; so ersieht man sogleich, daß er sich auf den kosmologischen stützt, wenn er voraussetzt, daß die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt ihr selbst fremd oder accidentell seien, und auf ein ordnendes und zweckbestimmendes Princip außer ihr hinweisen. Ist daher der kosmologische Beweis nicht stringent, so ist es auch der physikotheologische nicht [1]). Dagegen kommt ihm, gleich jenem,

autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente, et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

1) Kant Kr. d. rein. Vern. S. 658.

die andre Bedeutung zu, nämlich die unmittelbare Gottesidee zu entwickeln und zu vermitteln. Zwar läßt sich schon auf dem kosmologischen Wege der Gedanke gewinnen, daß die höchste Ursache alles Seins sich als Geist verhalte; allein um diesen nicht blos als den intelligenten und freien Urheber oder Schöpfer, sondern auch als eben solchen Lenker und Herrn der Welt zu denken, dazu erweist sich die physikotheologische Betrachtung theils allein, theils in vorzüglicherem Maaße geeignet.

Daß der physikotheologische nicht minder als der kosmologische deßhalb kein haltbarer Beweis sei, weil in ihm etwas erschlossen wird, wozu die Prämisse nicht berechtigt, kurz, daß er einen Sprung einschließe: darüber kann man nicht lange zweifelhaft sein. Warum soll die Ordnung und Zweckmäßigkeit, die wir in der Welt finden, nur an ihr sein, und nicht auch aus ihr kommen? Gesetzt aber auch, wir fänden hinreichenden Grund zu dieser Annahme, wenn nicht im kosmologischen, so doch im ontologischen Argument — wir werden aber später zeigen, daß er auch hier nicht zu finden ist; — so vermögen wir doch die der Idee Gottes allein entsprechende absolute Weisheit aus demjenigen nicht zu erschließen, was wir von der Welt aus Erfahrung wissen. Denn diese Erfahrung ist eine beschränkte, und kann uns zwar zu einem immer gesteigertern Begriff von der Weisheit dessen der sie eingerichtet hat und regiert, niemals aber zu dem der absoluten Weisheit ihres Urhebers führen. „Denn wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Darin besteht eben das Eigenthümliche der letzteren, daß ihr niemals eine Erfahrung congruiren kann [1])." Daher müßte hier dem physikotheologischen Beweis das Argument ex gradibus qui in rebus inveniuntur, wie es Thomas [2]) nennt und ausführt, zu Hülfe

1) Kant Kr. d. r. Vern. S. 649.

2) Summa P. I. qu. 2. art. 3: Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis

kommen. Aber dem steht selbst wieder entgegen, was auch Thomas bemerkt, daß die Realität eines absolut vollkommnen Wesens aus blosen Begriffen nicht dargethan; umgekehrt aber, wenn man sich auf die Erfahrung beruft, zwar das blose Dasein einer letzten Ursache erschlossen, die letztere jedoch ihrer Idee gemäß daraus nicht bewährt werden kann [1]). Also beides, daß die Beschaffenheit der Welt uns über sie hinausführe zu einem Andern, in dem allein diese Beschaffenheit ihre Erklärung finden soll, und daß sie uns dieses Andere als absolutes Wesen, als absoluten Verstand, Willen u. s. w. darthue, müssen wir bestreiten, und dagegen behaupten, daß das eine wie das andere nur auf dem Grund der unmittelbar gegebenen und gewissen Gottesidee möglich sei.

---

§. 28. Fortsetzung. Die aprioriſchen, aus der Idee Gottes und dem sittlichen Bewußtsein (Idee des höchsten Gutes) abgeleiteten Beweise für das Dasein Gottes.

1. Der ontologiſche Beweis.

Wir reden hier nicht von dem ontologischen Argumente im weitern Sinne, sofern es nur überhaupt von der Idee Gottes ausgeht. So hat Carteſius aus dem Vorhandensein der

calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxima vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaphys. (text. 4). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur (text. eod.). Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum.

1) S. ob. S. 449. Anm. 3. u. S. 453 f. Vgl. Kant a. a. O. S. 655.

Idee Gottes in unserm Geiste auf das Dasein Gottes als des Urhebers derselben geschlossen [1]); so haben schon die Alten aus dem Vorkommen der Gottesidee bei allen Menschen einen Beweis für die objective Realität derselben abgeleitet [2])? Aber wie wir dort nur eine besondere Art des kosmologischen Arguments vor uns haben, so ist auch dies ein von einer empirischen Prämisse ausgehender Schluß, und somit von dem ontologischen Argument im engern Sinne als einer Erkenntniß des Daseins Gottes aus blosen Begriffen ganz verschieden. Dies letztere hat eigentlich erst Anſelm aufgestellt und später Carteſius zu verbessern gesucht. Es ist auch das einzige, was lediglich nur die Existenz Gottes zu beweisen scheint, und in diesem Falle sich wesentlich von allen übrigen unterscheidet. Anselm selbst gibt übrigens seinem Argument nicht immer das Ansehen einer aprioriſchen Deduction der Existenz Gottes, sondern gerade da, wo er es am bündigsten vorträgt, in seinem Proslogium, bezeichnet er seine Prämisse als etwas unmittelbar Gewisses, als Sache des Glaubens, und die Absicht seines Beweises dahin gehend, diese unmittelbare Gewißheit für den denkenden Geist zu vermitteln [3]). Dessen ungeachtet läßt sich nicht läugnen, daß er es auf einen reinen Beweis abgesehen hat. Er argumentirt nämlich so: Nach der Idee, die wir von Gott haben, ist er das denkbar Höchste. Nun kann das denkbar Höchste kein blos Gedachtes, nur in unserm Verstande Seiendes, sondern muß ein außer unserm Denken Existirendes, in der Wirklichkeit Seiendes sein, weil das, was wirklich ist, mehr oder höher ist, als was nicht wirklich, was nur ein Gedachtes ist. Folglich existirt das denkbar Höchste, d. h.

1) Meditatt. de prim. philos. meditat. 3 de Deo, quod Deus existat. Rationes more geomet. dispos. Prop. II.

2) S. ob. S. 341.

3) Proslog. c. 2: Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus; et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit.

Gott [1]). Dies ist die so zu sagen noch rohe Form des Anselm'schen Arguments. Das worauf es eigentlich ankommt, ist von uns noch nicht hervorgehoben, in der kaum angeführten Textesstelle aber nur leise berührt, und tritt erst in dem folgenden (3.) Kapitel des Proslogium ganz deutlich hervor. Wenn wir uns das denkbar Höchste einmal denken, so können wir uns dasselbe auch in der Wirklichkeit seiend denken. Ja wir können uns etwas denken, das wir uns als nicht seiend nicht denken können, oder das wir als seiend denken müssen (das, wenn es ist, nothwendig ist oder das nothwendig Seiende ist). Das aber, was wir als nicht seiend nicht denken können, ist mehr als das was wir als nicht seiend denken können. Also existirt Gott, das denkbar Höchste [2]).

1) Proslog. c. 2: An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo, non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus nihil cogitari potest; intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est; etiam si non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu: aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit; et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re.

2) Proslog. c. 3: Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod majus est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum, quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus cogitari nequit: quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es Tu, Domine Deus noster.

Unläugbar kommt Anselm nicht über den Begriff [1]) Gottes hinaus als des Wesens, dessen Natur nur als existirend gedacht werden kann; er beweist nur, daß wir ihn als existirend denken und denken müssen. Aber daraus, daß ich Gott als existirend denke und denken muß, folgt nicht, daß er ist, außer unter der Voraussetzung des mit dem Sein identischen Denkens, von der Anselm sehr weit entfernt ist.

Dasselbe gilt auch von der Form des ontologischen Arguments, die ihm Cartesius gegeben hat. Von dem Begriffe Gottes als des allervollkommensten Wesens ausgehend und unter die Vollkommenheiten desselben auch die der Existenz zählend schließt er, daß Gott sei [2]). Das zwar sei nicht nothwendig, daß man auf die Gottesidee komme, aber sobald man sie einmal gefaßt habe, könne man nicht umhin zu schließen, daß Gott sei [3]).

1) Oder die Spinozistische Definition: Per causam sui (resp. per id, quo nihil majus cogitari potest) intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

2) Meditat. III. p. 32: Ex eo, quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur, existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere, non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra, quia ipsius rei, nempe existentiae Dei necessitas me determinat ad hoc cogitandum; neque enim mihi liberum est, Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est, equum vel cum alis vel sine alis imaginari. Neque etiam hic dici debet, necesse quidem esse, ut ponam Deum existentem, postquam posui illum habere omnes perfectiones, quandoquidem existentia una est ex illis, sed priorem positionem necessariam non fuisse.

3) L. c. Nam quamvis non necesse sit, ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, quoties tamen de ente primo et summo libet cogitare atque ejus ideam tamquam ex mentis meae thesauro depromere, necesse est, ut illi omnes perfectiones attribuam, etsi nec omnes tunc enumerem, nec ad singulas attendam, quae necessitas plane sufficit, ut postea, cum animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam ens primum et summum existere, quemadmodum non est necesse, me ullum triangulum unquam imaginari.

Aber was ist denn mit diesem Schlusse gewonnen? Um die Gottesidee zu bewähren, genügt es nicht sie zu analysiren, sondern man muß sie begründen. Cartesius beruft sich auf eine mathematische Analogie, aber gerade sie ist am geeignetsten, die Nichtigkeit seines Beweises darzuthun. Wie man aus der Idee des Dreiecks ableiten könne, daß seine Winkel zwei rechten gleich seien, ebenso lasse sich aus der (von ihm aufgestellten) Gottesidee die Existenz Gottes deduciren. Allerdings! Aber wenn die Idee des Dreiecks auf einer reinen Anschauung des Raumes beruht, und durch bloße Begränzung desselben mittelst des abstrahirenden Verstandes zu Stande kommt, so verhält es sich in Ansehung der Gottesidee wesentlich anders. Zwar wenn man sie als ein Product des reinen Denkens geltend macht, und dies Denken mit dem Sein und dem Absoluten selbst identificirt; dann ist die Analogie zwischen ihr und der Idee des Dreiecks gerechtfertigt. Dann aber haben wir, wie schon oft gesagt, nicht mehr den Gott des religiösen Bewußtseins, sondern nur noch einen Götzen der reinen Vernunft, der für unsre sittlichen Interessen keinen höhern Werth hat, als ein mathematisches Dreieck.

Dies ist es denn auch, was man von jeher an dem ontologischen Argumente vermißt, oder gegen dasselbe geltend gemacht hat. Nach dem Mönche Gaunilo [1]) hat Cartesius ganz das Rechte getroffen, wenn er gegen das Anselm'sche Argument in der von Thomas ihm gegebenen Fassung die Bemerkung macht, daß es mehr erschließe, als wozu die Prämisse berechtige [2]); aber

1) Lib. pro insipiente n. 7 (unter Anselms WW. p. 36).

2) Er referirt diese Fassung so: Intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur id, quo majus significari non potest; sed est majus esse in re et intellectu, quam esse in intellectu tantum; ergo intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur Deum esse in re et intellectu und wirft ihm einen Fehler in der Form vor: Concludi enim tantum debuisset: ergo intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur significari, Deum esse in re et in intellectu; atqui quod verbo significatur, non ideo apparet esse verum. Respons. ad primas objectt. hinter den meditatt. de prim. philos. p. 60.

es war ihm nicht vergönnt einzusehen, daß sein eigenes Argument nicht besser daran ist [1]). Kant gebührt der Ruhm, das ontologische Argument auf unwidersprechliche Weise von dem Standpuncte aus, auf den die Begründer desselben selbst sich gestellt haben, dem der Nichtidentität des Denkens und Seins nämlich, widerlegt zu haben. Wenn ich, sagt er [2]), das Prädicat in einem identischen Urtheile aufhebe und behalte das Subject, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem nothwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subject zusammt dem Prädicate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel sammt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolutnothwendigen Wesens (das als nicht seiend nicht gedacht werden kann) bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädicaten auf; wo soll alsdann der Widerspruch herkommen? ... Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig als ihr müßt sagen: es gibt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen, schlechterdings nothwendige Subjecte, eine Voraus-

1) Dagegen sei seine Lehre: Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari; sed postquam satis accurate investigavimus, quid sit Deus, clare et distincte intelligimus, ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere, ut existat. Ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare, quod existat. Hiezu bemerkt Dr. Baur (die chr. Lehre v. der Dreieinigkeit III. S. 484 Anm. vgl. Strauß Glbl. I. S. 396) ganz richtig: Welcher wesentliche Unterschied ist aber zwischen diesem affirmare und jenem intelligitur significari? Ist nicht das Eine wie das Andere die Aussage des Begriffs oder des den Begriff in sich Haben, daß zum Begriff die Existenz gehört? Daß es aber immer nur eine Aussage ist, oder ein Gedachtes, das als Gedachtes zugleich an sich existiren soll, dies eben ist das Subjective, das von diesem Argumente in einer solchen Form nicht hinwegzubringen ist.

2) Krit. d. r. Vern. S. 622 f.

setzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe, und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Ding machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädicaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurückließe, und ohne den Widerspruch habe ich, durch blose reine Begriffe a priori, kein Merkmal der Unmöglichkeit. — Doch, fährt Kant [1]) fort, soll es einen und nur diesen Einen Begriff geben, wo das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sei — den Begriff des allerrealsten Wesens. Denn dieses Wesen hat alle Realität, und unter aller Realität ist auch das Dasein mitbegriffen. — Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag sein welches es wolle) existirt, ist dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so thut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdann müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein als zur Möglichkeit gehörig vorausgesetzt, und alsdann das Dasein dem Vorgeben nach aus der innern Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist. Das Wort „Realität", welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als „Existenz" im Begriffe des Prädicats, macht es nicht aus. Denn wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt was ihr setzt) Realität nennt, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädicaten im Begriffe des Subjects gesetzt und als wirklich angenommen, und im Prädicate wiederholet ihr es nur. Gesteht ihr dagegen, wie es billigermaßen jeder Vernünftige gestehen muß, daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei, wie wollet ihr denn behaupten, daß das Prädicat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse? da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Character eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt. — Unser Begriff von einem Gegenstande — dies ist der Schluß der Kant'schen Kritik [2]) — mag enthalten was und wie viel er wolle,

1) Kr. d. r. V. S. 624 f.
2) Kr. d. r. V. S. 629.

so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu ertheilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dies durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.

Auf dem Standpunct des gemeinen Bewußtseins also, auf welchem Denken und Sein als verschieden gelten, muß man über den Begriff eines Dinges hinausgehen, um sich seiner Wirklichkeit zu versichern. Deßhalb kann aus dem blosen Begriffe Gottes, ob man ihn nun mit Anselm als das denkbar Höchste, oder mit Carteſius als das allerrealste Wesen oder wie immer sonst bestimmt, auf sein Dasein nicht geschlossen werden. Mit andern Worten: Jeder Existenzialsatz enthält auf diesem Standpuncte ein synthetisches Urtheil, zu dem ich das Prädicat nicht durch blose Analyse des Subjects finden kann.

Den Sprachgebrauch ausgenommen, enthalten die Prämissen dieser Kritik des ontologischen Arguments nichts, was als etwas den philosophischen Ansichten Kants Eigenthümliches bezeichnet werden könnte, sondern sie sind, wie schon angedeutet, das Gemeingut aller „Vernünftigen", d. h. derjenigen, die auf jenem Standpuncte stehen. Wenn aber Kant weiter behauptet, daß wir nur durch Erfahrung von dem Daseienden wissen, daß es für Objecte des reinen Denkens (wie Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) kein Mittel gebe, ihr Dasein (auf dem theoretischen Wege) zu erkennen, und daß folglich die Existenz solcher Dinge eine Voraussetzung sei, die wir durch nichts rechtfertigen könnten; so verläßt er jenen allgemeinen und insofern objectiven Standpunct, um sich auf den subjectiven der ihm eigenthümlichen Philosophie zu stellen.

Jenen Standpunct verwirft die „speculative" Philosophie. Die Frage, ob Dinge außer uns, ob wir selbst, ob Gott sei, gilt

ihr als eine blos verständige, daher eigentlich unverständige. Das vernünftige Denken fängt erst da an, wo man weiß, „daß der subjective Verstand sich selbst aufhebt“ [1]), derjenige nämlich, der Denken und Sein sich entgegensetzt. Der „Weise des Verstandes“, des „scholastischen Räsonnirens“, was dem Anselm'schen Argumentiren vorgeworfen wird, das sich aber auch noch bei Kant findet, — ist der eine Gegensatz Sein, der andre Denken; das Wahre aber sei, was beide Gegensätze in sich enthält, ein Begriff, der sein Sein zugleich in sich schließt [2]). „Diejenigen, sagt Hegel [3]), die überzeugt sind, daß das absolute Wesen im Denken nicht das Denken selbst ist, sprechen immer davon, daß Gott ein Jenseits des Bewußtseins sei, und das Denken seiner der Begriff von ihm, dessen Existenz oder Wirklichkeit aber noch ein ganz andres Ding sei ... Aber unser Begriff vom absoluten Wesen ist das Wesen selbst, wenn er Begriff des absoluten Wesens, nicht von irgend etwas anderm ist.“ „So wenig Hegeln, fügt Strauß [4]) bei, das Cartesianische cogito, ergo sum ein Schluß, vielmehr unmittelbar das cogitare auch das esse des Menschen als Geistes ist: ebenso fällt ihm der ontologische Schluß aus dem menschlichen Denken Gottes auf dessen Sein zum unmittelbaren Sein Gottes im menschlichen Denken und als das menschliche Denken seiner zusammen“. Auf diesem Standpunct ist das Dasein Gottes schlechthin gewiß; denn es wird vorausgesetzt, daß das Sein Gottes dem Denken seiner immanent, daß er der „Geist in allen Geistern, das Denken in allen Denkenden“ sei. Ich bin daher, indem ich ihn denke, seiner so gewiß, als meines eigenen Gedankens, dessen ich absolut gewiß bin. Hat nun namentlich Cartesius seinem Argument dieselbe Gewißheit vindicirt, wie dem mathematischen Beweise, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich seien, so nimmt dies Hegel als eine Bestätigung seines Princips und als Erhebung über den kaum angegebenen, von ihm so genannten Standpunct des blosen Verstandes, und tritt in diesem Sinne, welcher freilich nicht der des Cartesius, sondern nur dessen Consequenz ist [1]), für das ontologische Argument gegen Kant in die Schranken. Dagegen weiß er sich nicht stark genug für die durch Kant geschehene Nichtigkeitserklärung dieses Arguments auszusprechen, sobald er es in dem bestimmten Sinne des Anselmus faßt [2]).

1) Hegel Gesch. d. Philosophie 3. Bd. S. 166.
2) Hegel a. a. O.
3) Gesch. d. Philos. 3. Bd. S. 46.
4) Glbl. 1. Bd. S. 400.

Ganz mit Recht! Aus dem Begriff läßt sich, auf dem Standpunct des Anselmus, das Sein niemals herausklauben; es ist unmöglich, wie Schelling sagt [3]), mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen. Daraus aber, daß aus dem Begriff Gottes das Dasein desselben nicht ohne weiteres abgeleitet werden kann, wie aus dem Begriff des Dreiecks der Inhalt seiner Winkel, folgt noch keineswegs, daß dem ontologischen Argumente nun überhaupt kein Werth beizulegen, daß es lediglich als ein Fehlschluß anzusehen sey. Die Bedeutung, die wir ihm zu vindiciren haben, wird vielmehr eine ganz ähnliche sein, wie die der schon angeführten Beweise; denn dieselbe Bedeutung kann ihm als argumentum a priori, was die übrigen Beweise nicht sind, schon darum nicht zukommen. Um sie zu finden und näher zu bestimmen haben wir die Prämisse des Arguments von seiner Conclusion oder vielmehr von dem ganzen Schlußverfahren wohl zu unterscheiden. Das letztere ist reines Denken, die

1) Cartesius führt die in seinem Argument ausgesprochene Erkenntniß des Daseins Gottes auf das cogito, ergo sum, auf die absolute Selbstgewißheit des denkenden Subjects zurück. Von da aus war es zu dem Spinozistischen Princip nur ein Schritt; und wenn man dieses einmal erfaßt hatte, so war es philosophischer vom Absoluten anzufangen, und das Denken desselben als das Absolute selbst zu bestimmen.

2) Indem Realität oder Vollkommenheit gesagt wird, bemerkt er unter anderm (Gesch. d. Philos. 3. Bd. S. 166), so daß es nicht seiend gesetzt ist: so ist es ein Gedachtes und dem Seienden vielmehr entgegengesetzt, als daß dies unter es subsumirt wäre.

3) Schelling Vorr. zu V. Cousin über französ. und deutsche Philosophie S. XIII — XV. Vgl. m. Abhandl. üb. Schellings negative Philosophie. Q.-Schrift Jhg. 1844. 1. Hft.

erstere nicht. Es wird die Prämisse, die Gottesidee, als ein dem Denken Vorausgehendes, unmittelbar in unserm Geiste sich Vorfindendes, nicht erst durch sein Denken Hervorgebrachtes von allen denjenigen angesehen, die auf dem realistisch-theistischen Standpuncte stehen und Denken und Sein, Geist und Natur, Gott und Welt als wesentlich verschieden betrachten. Nur auf dem pantheistischen Standpuncte gibt es keine Prämisse für das Denken, sondern dieses ist sein eigener Ausgangspunct [1]). Hat

1) Es ist belehrend, was Hegel (Encyklop. §. 50. S. 57 ff.) über die Beweise für das Dasein Gottes im Allgemeinen beibringt. Sie sind ihm „nur die Beschreibungen und Analysen des Ganges des Geistes in sich, der ein denkender ist und das Sinnliche denkt," und eben damit über das Sinnliche sich erhebt. „Das Erheben des Denkens über das Sinnliche, das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, der Sprung, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Uebersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dies Uebergehen ist nur Denken." Wenn nun dies Denken „in die Form von Schlüssen (sg. Beweisen vom Dasein Gottes) gebracht ist, so ist der Ausgangspunct (die Prämisse) allerdings die Weltanschauung, auf irgend eine Weise als ein Aggregat von Zufälligkeiten oder von Zwecken und zweckmäßigen Beziehungen bestimmt" — im kosmologischen und physikotheologischen Beweise nämlich; im ontologischen ist es, nach Hegel, die empirische Gottesidee. — „Dieser Ausgangspunct kann scheinen, im Denken, insofern es Schlüsse macht, als feste Grundlage und ganz so empirisch, wie dieser Stoff zunächst ist, zu bleiben und belassen zu werden. Die Beziehung des Ausgangspuncts auf den Endpunct, zu welchem fortgegangen wird, wird so als nur affirmativ vorgestellt als ein Schließen von einem, das sei und bleibe, auf ein anderes, das ebenso auch sei." Es sei aber ein Irrthum, die Natur des Denkens nur in dieser Verstandesform, oder vielmehr sie überhaupt darin erkennen zu wollen. „Die empirische Welt denken heißt vielmehr wesentlich ihre empirische Form umändern und sie in ein Allgemeines verwandeln." Demgemäß ist der Sinn der Erhebung des Geistes über die Welt dieser, „daß der Welt zwar Sein zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das wahrhafte Sein, nicht absolute Wahrheit, daß diese vielmehr jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist." Daher meint auch Hegel, daß wenn das Denken sich einen Ausgangspunct nehmen wolle (statt nur von sich selbst auszugehen), die geistige Natur der würdigste und wahrhafteste für das Denken des Absoluten sei (a. a. O. S. 62).

man sich also diesem Standpuncte mit klarem Bewußtsein enthoben, so kann man in dem vorliegenden Falle, wie immer man sonst über die Gottesidee denken mag, sie doch niemals als ein Product lediglich des Denkens ansehen, und deßhalb auch nicht mit demjenigen zusammenwerfen, was wir hier concludiren nennen, mit der denkenden Vermittlung nämlich der Prämisse zur Conclusion. Man kann ferner, eben weil in der Prämisse der nothwendige Ausgangspunct und das eigentliche Fundament des Schlusses anerkannt wird, dem Denken nicht die Bedeutung beilegen wollen, daß es lediglich aus und durch sich selbst das Absolute setzte und so sich desselben mit der dem Denken eigenen Selbstgewißheit versichere. Ist aber die unerläßliche Prämisse kein Product des Denkens, und dieses nicht das Princip der Conclusion, sondern nur die Vermittlung derselben, so kann die Gottesidee als ein dem Denken Vorhergehendes unmöglich etwas Andres sein als eine der Vernunft immanente Wahrnehmung Gottes, die durch das Denken für den Geist nur vermittelt wird. Als pure Wahrnehmung aber mit Ausschluß alles Denkens ist sie nie im Geiste wirklich, sondern das was wir die Idee Gottes nennen, ist die unmittelbare Wahrnehmung Gottes in der Form des Gedankens. Aber dieses die Gottesidee erst constituirende und vollendende Denken ist selbst noch ein unmittelbares, seiner selbst nicht bewußtes, auf welches der Geist reflectirt und dadurch es mit sammt seinem Inhalte für sich vermittelt. Dies durch Nachdenken bewirkte Vermitteln der Gottesidee ist das Concludiren aus ihr auf das Dasein Gottes im ontologischen Argument.

Das reine ontologische Argument ist für sich ganz abstract, insofern sich der Geist in ihm nur des Daseins Gottes versichert und nicht zugleich auch dessen, was er ist, wogegen in den übrigen Argumenten und im ontologischen selbst, sofern in ihm auf das nothwendige Sein Gottes geschlossen wird, der Inhalt der Gottesidee nach seinen verschiedenen Seiten das Ziel und Resultat der denkenden Vermittlung ist. Aber gleich wie im ontologischen Argument nur vermittelst des allgemeinen Inhalts

der Gottesidee auf das Dasein Gottes geschlossen werden kann, so läßt sich in den übrigen darauf, daß Gott das nothwendigerweise, aus sich seiende Wesen, daß er der intelligente und freie Urheber und Lenker der Welt ist, nur dadurch schließen, daß wir seines Daseins zum voraus gewiß sind, d. h. also vermittelst der Annahme der Realität unserer Gottesidee. Es stützen sich demnach alle auf das ontologische Argument als ihre gemeinsame Basis, und haben den Zweck, die in diesem als real erkannte Gottesidee in Bezug auf ihren Inhalt nach verschiedenen Seiten zu entwickeln und zu vermitteln, während jenes mittelst der Voraussetzung des allgemeinen Inhaltes der Gottesidee deren Wahrheit zu vermitteln hat.

2. Der moralische Beweis.

Auf das Resultat seiner Kritik der reinen Vernunft gestützt, daß diese „niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne“ [1]), sucht Kant auf dem Gebiete der praktischen Vernunft die Ueberzeugungen zu rechtfertigen, welche die Grundlagen und den wesentlichen Inhalt des religiösen Glaubens ausmachen.

Das unbedingt gebietende moralische Gesetz fordert vom menschlichen Willen die Verwirklichung des höchsten Gutes in der Welt, zunächst der Sittlichkeit, und deßhalb völlige Angemessenheit der Gesinnungen und des Willens zu ihm, diesem Gesetze selber. Da nun dieser Forderung nur in einer in's Unendliche fortdauernden Existenz des vernünftigen Wesens genügt werden kann; so ist die Unsterblichkeit der Seele ein Postulat der reinen praktischen Vernunft [2]). Eben dieses Gesetz postulirt zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Gutes, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit, die Existenz Gottes; denn die Bewirkung dieser unsrer Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit kann nur von einem Wesen ausgehen, das durch Verstand und Willen Ursache der Natur ist, d. h. von Gott [1]). Die Sittlichkeit nämlich, die wir in unsrer Gewalt haben, macht uns in dem Maße als wir sie realisiren, der Glückseligkeit würdig; aber in den wirklichen Besitz der letztern, nach dem Maße unsrer Würdigkeit, vermögen wir uns durch unsern Willen nicht zu setzen; denn er hängt von der Natur ab, die wir, weil wir nicht ihr Urheber sind, nicht in unserer Gewalt haben, und also auch nicht in Angemessenheit zu unsrer Sittlichkeit zu bestimmen vermögen. Es muß daher ein Wesen existiren, das die Natur so zu bestimmen vermag, daß der Sittlichkeit die ihr gebührende Glückseligkeit zu Theil wird, und wenn in dem jetzigen Leben ein Mißverhältniß beider noch übrig bleibt, dieses in einem zukünftigen ausgleicht, und dieses Wesen kann nur der intelligente und freie Urheber der Natur, d. h. Gott sein [2]).

1) Krit. d. r. V. S. 730. 2. A.

2) Darunter versteht Kant einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er „einem a priori unbedingt geltenden practischen Gesetze unzertrennlich anhängt.“ Kr. d. pr. Vern. S. 243, Bd. 4. der Leipz. Gesammtausg.

1) Kr. d. pr. Vern. S. 245.

2) Kr. d. pr. Vern. S. 246 f. (vgl. Kr. d. Urtheilskr. 335 ff. 7. Bd. d. Leipz. A. Vorr. z. 2. A. der Relig. innerh. d. Gränz. d. r. V. 5. Bd. S. 164 f.). „Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz Alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, ingleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freiheit durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen practischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der practischen Aufgabe der reinen Vernunft d. i. der nothwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern su-

Wiewohl nun dieses Argument mit dem ganzen System der Kant'schen Philosophie so innig zusammenhängt, daß es für diejenigen, denen diese nicht wenigstens in ihren Hauptmomenten für wohl begründet gilt, alle Bedeutung verlieren zu müssen scheint; so möchten wir bei näherer Betrachtung doch nicht anstehen, seinen Kern für unabhängig von demselben und für allgemein gültig zu halten.

Die Art und Weise, wie Hegel [1]) demselben entgegengetreten ist, wenn er die Glückseligkeit in die Sittlichkeit hereinnimmt und jene für nichts Andres gelten läßt als den Reflex von dieser im Gefühle, ist in dieser Ausschließlichkeit offenbar falsch,

chen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postulirt. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Uebereinstimmung der Natur nicht blos mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, sofern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht blos mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, sofern eine oberste [Ursache] der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftig Wesen), und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Gutes (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniß, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Gutes vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes Statt findet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch nothwendig, das Dasein Gottes anzunehmen."

1) Phänomenologie S. 465. Vgl. Strauß Glbl. I. 393.

und beruht auf einer solchen Vermischung des Sittlichen mit dem Physischen, in der jenes seinen specifischen Character gänzlich verliert. Zwar soll nicht geläugnet werden, daß das Bewußtsein, eine sittliche Handlung vollbracht zu haben, mit einer innern Befriedigung für uns verbunden ist oder doch verbunden sein kann, die uns glücklicher macht als irgend ein weltliches Gut dies kann; aber damit ist dieses nicht weggeräumt und der Anspruch des Tugendhaften darauf nicht beseitigt. Der Hegel'sche Spiritualismus kann daher gegen Kants Argument nur insoweit für berechtigt gelten, als in diesem die mit der Sittlichkeit unmittelbar verbundene Seligkeit übersehen ist, wogegen er an und für sich selbst auf einer einseitigen Anschauung des menschlichen Lebens beruht. Den Fehler des moralischen Arguments in der von Kant ihm gegebenen Form hat Hegel kaum angedeutet; er liegt nicht in der Verbindung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit überhaupt oder darin, daß diese als Würdigkeit zur Glückseligkeit gefaßt wird, sondern in der Forderung der Verwirklichung der Glückseligkeit nach dem Maaße der sittlichen Würdigkeit. Der sittlichen Würdigkeit kann nur Seligkeit als nothwendiges Complement an die Seite gesetzt werden. Mit andern Worten: die Glückseligkeit ist nicht das andere Element des höchsten Guts, zu dessen Verwirklichung uns das Sittengesetz verpflichtet, sondern der erste und vornehmste Theil desselben ist die Seligkeit (in Gott) und der andere die Sittlichkeit, ihr Verhältniß aber besteht darin, daß jene als der Endzweck und diese als Mittel dazu erkannt wird. Zwar wird man sagen, die Sittlichkeit sei keine reine, sondern eine eigennützige, wenn der Wille durch sie die Seligkeit anstrebt; aber man braucht sich unter dieser nur die Vollendung des geistigen und sittlichen Wesens des Menschen (im Jenseits) zu denken, so fällt dieser Anstoß sogleich hinweg. Die Forderung, unbedingt das Sittliche zu wollen, hat der höhern zu weichen, die Vollendung seiner Selbst (durch Vernunft und) Sittlichkeit, d. h. die Seligkeit zu wollen. In dem auf dieses Ziel gerichteten Streben aber findet der Mensch keine Hemmung außer sich, sondern nur in sich, wenn er seine sittliche

Wiewohl nun dieses Argument mit dem ganzen System der Kant'schen Philosophie so innig zusammenhängt, daß es für diejenigen, denen diese nicht wenigstens in ihren Hauptmomenten für wohl begründet gilt, alle Bedeutung verlieren zu müssen scheint; so möchten wir bei näherer Betrachtung doch nicht anstehen, seinen Kern für unabhängig von demselben und für allgemein gültig zu halten.

Die Art und Weise, wie Hegel [1]) demselben entgegengetreten ist, wenn er die Glückseligkeit in die Sittlichkeit hereinnimmt und jene für nichts Andres gelten läßt als den Reflex von dieser im Gefühle, ist in dieser Ausschließlichkeit offenbar falsch,

chen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postulirt. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Uebereinstimmung der Natur nicht blos mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, sofern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht blos mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, sofern eine oberste [Ursache] der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftig Wesen), und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Gutes (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniß, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Gutes vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes Statt findet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch nothwendig, das Dasein Gottes anzunehmen."

1) Phänomenologie S. 465. Vgl. Strauß Glbl. I. 393.

und beruht auf einer solchen Vermischung des Sittlichen mit dem Physischen, in der jenes seinen specifischen Character gänzlich verliert. Zwar soll nicht geläugnet werden, daß das Bewußtsein, eine sittliche Handlung vollbracht zu haben, mit einer innern Befriedigung für uns verbunden ist oder doch verbunden sein kann, die uns glücklicher macht als irgend ein weltliches Gut dies kann; aber damit ist dieses nicht weggeräumt und der Anspruch des Tugendhaften darauf nicht beseitigt. Der Hegel'sche Spiritualismus kann daher gegen Kants Argument nur insoweit für berechtigt gelten, als in diesem die mit der Sittlichkeit unmittelbar verbundene Seligkeit übersehen ist, wogegen er an und für sich selbst auf einer einseitigen Anschauung des menschlichen Lebens beruht. Den Fehler des moralischen Arguments in der von Kant ihm gegebenen Form hat Hegel kaum angedeutet; er liegt nicht in der Verbindung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit überhaupt oder darin, daß diese als Würdigkeit zur Glückseligkeit gefaßt wird, sondern in der Forderung der Verwirklichung der Glückseligkeit nach dem Maaße der sittlichen Würdigkeit. Der sittlichen Würdigkeit kann nur Seligkeit als nothwendiges Complement an die Seite gesetzt werden. Mit andern Worten: die Glückseligkeit ist nicht das andere Element des höchsten Guts, zu dessen Verwirklichung uns das Sittengesetz verpflichtet, sondern der erste und vornehmste Theil desselben ist die Seligkeit (in Gott) und der andere die Sittlichkeit, ihr Verhältniß aber besteht darin, daß jene als der Endzweck und diese als Mittel dazu erkannt wird. Zwar wird man sagen, die Sittlichkeit sei keine reine, sondern eine eigennützige, wenn der Wille durch sie die Seligkeit anstrebt; aber man braucht sich unter dieser nur die Vollendung des geistigen und sittlichen Wesens des Menschen (im Jenseits) zu denken, so fällt dieser Anstoß sogleich hinweg. Die Forderung, unbedingt das Sittliche zu wollen, hat der höhern zu weichen, die Vollendung seiner Selbst (durch Vernunft und) Sittlichkeit, d. h. die Seligkeit zu wollen. In dem auf dieses Ziel gerichteten Streben aber findet der Mensch keine Hemmung außer sich, sondern nur in sich, wenn er seine sittliche

Kraft durch die Sünde schwächt. In Bezug auf das Ganze aber oder die übrigen vernünftigen Wesen, mit denen wir zusammenleben, ist die Beförderung ihrer Seligkeit durch Sittlichkeit gleichfalls Endzweck unsres Handelns. Setzte nun Kant voraus, daß wir in diesem Streben, zu dem uns das moralische Gesetz unbedingt verpflichtet, beschränkt seien durch die Natur, da wir von dieser „zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich unsre Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten können, welchen zu bewirken wir uns doch verbunden und angetrieben fühlen [1]); so würden wir sein Argument als auf einem gänzlich unwahren Fundamente beruhend auch ganz verwerfen müssen. Allein nach ihm ist das höchste Weltbeste die mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffende Glückseligkeit, und nur in Beförderung dieser sieht sich der Mensch, nach ihm, durch die Natur gehemmt, sein Streben begränzt. „Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwunge gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit, glücklich zu sein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Uebeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Thieren der Erde, unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesammt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren." Wiewohl wir nun diese Bestimmung des Endzwecks der vernünftigen Handlungen nicht für theologisch richtig, ja nicht einmal der reinen philosophischen Moral ganz entsprechend halten; so können wir dessen ungeachtet, da dies nur auf die Form des Arguments influirt, wenn wir davon seinen Gehalt trennen, dasselbe aufrecht erhalten.

1) Krit. der Urtheilskraft 7. Bd. S. 337.

Die zeitliche Glückseligkeit ist für die in die Erscheinungswelt hereingesetzten Wesen, wenn sie auch nicht als Endzweck dieses Daseins betrachtet werden kann sondern nur als ein Mittel zum Zweck, doch in keiner Weise als etwas Gleichgültiges oder Werthloses anzusehen. Die sittliche Würdigkeit verdient in dem Maaße, als sie selbst vorhanden und rein ist, zeitliches Wohlergehen, und es ist daher die Klage eines Job z. B. keineswegs eine nichtige. Allein sobald man einsieht, daß zeitliches Wohlergehen nicht unser Lebenszweck ist und daß wegen seiner Ungleichartigkeit mit dem sittlichen Leben und dessen Endzweck, der Seligkeit, ein durchgängiges Zusammenstimmen beider nicht nothwendig, so wie wegen der Endlichkeit und Beschränktheit dieser Welt nicht möglich ist; so kann man aus dem unverhältnißmäßigen Mangel des erstern in der Zeit nur auf eine Compensation desselben auf Seiten der andern, d. h. der Seligkeit in der Ewigkeit schließen, d. h. auf die Verleihung geistiger Güter und Genüsse, die nicht aus der in diesem Leben realisirten Sittlichkeit im Jenseits gleichsam von selbst uns zufallen. Eben deßhalb aber, weil diese Güter nicht als etwas mit dem sittlichen Leben selbst unmittelbar Gegebenes, sondern als etwas uns Beigelegtes erscheinen, schließen wir auf eine Causalität außer unsrer eigenen, durch die sie uns in dem richtigen Verhältniß dargeboten werden. Dies aber kann nur der Urheber und Leiter der Welt sein, der die Seligkeit des vernünftigen Wesens, um dessen willen er die Welt geschaffen hat, als seinen eigenen Endzweck allein im vollkommensten Maaße zu realisiren vermag.

Was haben wir nun aber mit diesem Beweise gewonnen? Kant selbst [1]) legt ihm den Werth eines objectiven Beweises schon darum nicht bei, weil er nicht auf dem Felde theoretischer Vernunfterkenntniß entsteht, sondern lediglich einem Postulat der praetischen Vernunft sein Dasein verdankt. Er beweist ihm nur, daß es für uns als unter dem Sittengesetz stehende moralische Wesen Bedürfniß sei, „die Wirklichkeit eines höchsten mora-

1) Kr. d. pr. Vern. S. 247 f. besonders Kr. d. Urtheilskr. S. 338 ff.

lisch-gesetzgebenden Urhebers vorauszusetzen und anzunehmen. Was aber uns angeht, so können wir freilich diese Beurtheilung des moralischen Arguments so wenig uns aneignen, als die Formulirung desselben; denn jene hängt nicht weniger als diese mit der eigenthümlichen philosophischen Denkweise Kants unzertrennlich zusammen. Auf unserm Standpunct stellt sich die Sache wesentlich anders. Mit der Vernunft ist uns die Idee Gottes gegeben, ein unmittelbares Wissen von einem höchsten Urheber und Regenten aller Dinge, und mit diesem Wissen ist auch ein Fürwahrhalten desselben verbunden. So lange der Geist unbefangen dieser seiner Vernunftoffenbarung vertraut, dient ihm die Betrachtung der Welt und seines eigenen Selbsts nur dazu, den in seinem Anfang noch unbestimmten und unentwickelten Inhalt seines vernünftigen Bewußtseins sich zu entwickeln, concreter zu gestalten und klarer zu machen. Tritt er aber aus dieser Unmittelbarkeit heraus durch die auf einer gewissen Bildungsstufe von selbst sich einstellende Reflexion auf sein Wissen und Fürwahrhalten, so entsteht ihm ein neues Bewußtsein, ein Wissen von seinem Wissen und dieses ist mit einer schlechthin unzweifelhaften, absoluten Gewißheit verbunden. Dies gibt leicht zu der Täuschung Veranlassung, als ob damit jenes ursprüngliche Wissen wahrhaft begründet, bewiesen wäre, und wenn sie auch nicht entsteht, oder doch sogleich als solche klar erkannt wird, so gewinnt dieser Fund für den nach unerschütterlicher Gewißheit strebenden Geist einen solchen Reiz, daß er den Versuch macht, nichts für wahr zu halten, als was ihm mit derselben Gewißheit sich bewährt. Das ist der Ursprung der von der absoluten Selbstgewißheit des Subjects, dem cogito, ergo sum ausgehenden Philosophie, die consequent verfolgt zum idealistischen Pantheismus führt. Während man im erstern Fall noch ganz bei dem Inhalte stehen bleibt, den uns die sich selbst überlassene Vernunft, das gemeine Bewußtsein an die Hand gibt, wird im andern allmählig klar, daß dieser Inhalt kein absolut wißbarer, daß die Zuversicht zu den s. g. Beweisen desselben eine trügerische sei, und es stellt sich, da ja vom Ich ausgegangen wird, d. h. von dem Bewußtsein

seines unmittelbaren Wissens, von selbst der Gedanke ein, dies, oder näherhin das Denken zum Princip und Wesen des Seins zu machen. Damit ist wie mit einem Schlag der ganze Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins alterirt. Wenn nun wir weder jener Täuschung uns hingeben, noch diesen philosophischen Salto nachmachen wollen — aus dem sehr einfachen Grunde, weil wir um keinen Preis, also auch nicht um den des absoluten Wissens aus dem Bereich der Wahrheit überhaupt und der religiösen insbesondere für immer scheiden möchten; so haben wir das Hinausgehen des denkenden Geistes über die Unmittelbarkeit seines Wissens durch den Rückgang auf sich selbst auch ganz anders zu bewerkstelligen als Carteſius und seine Nachfolger, und ganz anders zu beurtheilen als die Scholastiker. Das blose Wissen um den Inhalt unsres vernünftigen Bewußtseins führt noch nicht weder über diesen Inhalt noch über das Fürwahrhalten desselben hinaus, sondern während es einerseits noch dem unmittelbaren Bewußtsein selbst angehört, ist es andrerseits nur erst der Anfang der Vermittlung desselben. Hier dient das durch Betrachtung der Welt und des eigenen Selbst gewonnene Erfahrungswissen nicht mehr blos dazu, die unmittelbare Vernunftwahrheit zu entwickeln und klar zu machen, sondern es will durch dasselbe die Unmittelbarkeit der letztern aufgehoben und ein vermitteltes Wissen von ihr gewonnen werden. Wie dies durch die s. g. aposteriorischen Beweise für das Dasein Gottes bewerkstelligt wird, haben wir schon gezeigt. Deßgleichen wissen wir, daß im ontologischen Beweis mittelst des Inhalts der Gottesidee das mit derselben verbundene unmittelbare Fürwahrhalten auf die Stufe des vermittelten gehoben wird ohne Aufhebung seiner Unmittelbarkeit. Nun ist aber das mit der Gottesidee verbundene unmittelbare Fürwahrhalten eigentlich ein Fürwahrhalten*wollen*, ein Act des Willens und in sofern ein *subjectives* Gewißsein (Einl. §. 3.), für welches weder die aposteriorischen Beweise noch das ontologische Argument irgend welche vermittelnde Gründe darzubieten geeignet sind. Hier tritt das moralische Argument in der von uns aufgestellten

Fassung ein. Die Reflexion auf das unbedingt gebietende moralische Gesetz, durch Sittlichkeit zur Seligkeit als Endzweck des menschlichen Daseins hinzustreben, und auf das erfahrungsmäßige Mißverhältniß zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit in diesem Leben rechtfertigt unter Voraussetzung der Gottesidee den freien Act, kraft dessen wir diese Idee für wahr halten, subjectiv; d. h. wir werden uns des Bedürfnisses, an Gott und an ein ewig seliges Leben in ihm zu glauben, als eines in unsrer moralischen Natur wohlbegründeten, auf diesem Wege bewußt.

---

§. 29. Wenn die Art, wie wir uns Gott vorstellen, nur Beziehungen Gottes zur Welt und nicht sein an und für sich seiendes Wesen ausdrückt, so läuft dies nicht auf eine schlechthinige Unerkennbarkeit oder Unbegreiflichkeit Gottes hinaus, sondern es ist nur nicht dabei stehen zu bleiben, vielmehr in jenen Beziehungen das Wesen Gottes zu erkennen; und wenn wir die mehreren und verschiedenen Beziehungen Gottes zur Welt als ebenso viele Eigenschaften Gottes im Sinne wahrhaft objectiver Bestimmungen seines Wesens aufstellen, so stößt dies nicht gegen den Begriff des absoluten, d. h. hier schlechthin einfachen Wesens an, sondern es ist nur, um diesem zu genügen, die Forderung zu stellen, diese Eigenschaften in Angemessenheit zu dem Wesen Gottes zu denken und zu bestimmen [1]).

1) Vgl. zu diesem §. meine Abhandlung in der Quartalschrift Jhg. 1843. 3. Hft. S. 405 ff.

„Nach der äußerlichen, sinnlichen Vorstellung, bemerkt Hegel [1]), ist etwas für sich und davon sind verschieden seine Eigenschaften: aber diese machen vielmehr die eigenthümliche Natur des Etwas aus. Erkennt man die Beziehung eines Gegenstandes, so erkennt man die Natur des Gegenstandes selbst. Die Säure ist nichts, als diese Art und Weise ihrer Beziehung auf die Basis, dies ist die Natur der Säure selbst. Das (jenes) sind schlechte Unterschiede, Producte eines Verstandes, der ihre dialectische Natur nicht kennt." Damit ist Wahres gesagt, aber was gemeint ist, ist falsch. Steigert man den Unterschied des Wesens von den Beziehungen zur Trennung, so ist dies freilich ganz und gar verkehrt. Wir selbst können es nur für eine leere Abstraction, und wenn es mehr sein soll, nur für ganz unwahr erklären, wenn uns nach Kant die Erscheinungen der Dinge bekannt sein sollen, ihr Ansich dagegen völlig unbekannt. Das Ding an sich steht keineswegs so hinter seiner Erscheinung als etwas Besonderes für sich, daß sie in Bezug auf dasselbe ein leerer oder gar falscher Schein wäre, sondern in ihr kommt es zur wirklichen und wahrhaften Erscheinung, und kann daher aus ihr auch wirklich und wahrhaft erkannt werden. Dies gilt nun vollständig auch in Bezug auf Gott und seine Beziehungen zur Welt; wir fassen diese als Erscheinungen Gottes in der Welt (unsern Geist mit eingeschlossen), und weil wir sie von seinem Wesen nicht trennen, so behaupten wir die Erkennbarkeit des göttlichen Ansich oder Wesens aus ihnen und durch sie.

Aber wenn es falsch ist, die Erscheinung von dem Wesen zu trennen und sie als blosen Schein zu fassen, so ist es nicht weniger falsch, sie zu vermischen und das Ansich als in den Relationen aufgehend mit diesen zu identificiren. Geht man von dieser Ansicht aus, welches die Hegel'sche ist, so hebt man, vermöge einer durch nichts zu rechtfertigenden Voraussetzung, das Princip der Individuation — mit Leibnitz zu reden — auf, so gibt es keine Monaden, keine Individuen und Personen, d. h.

1) Religionsphilos. II, 46; s. Strauß Glbl. I, 543.

keine in sich abgeschlossene, für sich seiende und für andere undurchdringliche Dinge, sondern nur Relationen; so ist Alles in einem beständigen Fluß, in einem Wechsel von Entstehen und Vergehen, Sein und Nichtsein begriffen. Um den Unterschied zwischen dem Ansich und den Beziehungen als einen blos „dialectischen" zu behaupten, müssen wir mit einem Wort das wahrhaft Wirkliche lediglich in dem perpetuirlichen Wechsel zwischen Sein und Nichtsein, in dem ewigen Werden des Absoluten das nichts wird erblicken. Dies ist nun freilich kein caput mortuum, wie das Kant'sche Ansich nach Hegels Ausdruck, aber doch ebenso leer und abstract als dieses.

Die Unterscheidung des Ansichseins der Dinge und ihres Bezogenseins auf andere ist so wenig blos formal, daß sie vielmehr mit unsrer realen Erkenntniß derselben unzertrennlich zusammenhängt. Der ihr entsprechende Unterschied hat einen durchaus reellen Werth und beruht auf dem Satz, daß nichts wirklich ist, was nicht ein Individuelles ist, daß das Allgemeine als solches ein bloses Abstractum ist. Jene Unterscheidung ist eine nothwendige Folge des Princips der Individuation, das durch das ganze Universum hindurchgeht und auf allen Gebieten der Wirklichkeit seine Wahrheit hat. Weil es auf den niedern Gebieten des Wirklichen nicht so scharf ausgeprägt ist als in den höhern, so hat es nichts sehr Auffallendes zu sagen, die Säure sei nichts als die Art und Weise ihrer Beziehung auf die Basis. Aber wer wollte behaupten, der Mensch sei nichts als die bestimmte Weise seiner Beziehung zu der ihn unmittelbar berührenden Welt, oder der Geist sei nichts als seine Beziehung zur Natur? Der Unterschied aber zwischen dem göttlichen Wesen und den Beziehungen Gottes zur Welt ist so wenig blos „dialectischer Natur", daß er vielmehr von der durchaus realen Erkenntniß des Geschaffenseins der Dinge durch Gottes freien Willen unzertrennlich ist.

Man wirft pantheistischerseits die Unterscheidung des Wesens (Ansich) Gottes von seinen Beziehungen zur Welt mit der

Trennung beider zusammen, wenn man behauptet[1]), „daß alle diejenigen, welche sich Gott als einen Gegenstand jenseits des Denkens und der weltlichen Wirklichkeit denken, ihn schlechthin unerkennbar finden müssen, vermöge ihrer eigenen Voraussetzung nämlich, daß alles Erkennbare nicht zu seinem Wesen gehöre", und sieht darin einen wenn auch nur negativen Beweis für die Richtigkeit der entgegengesetzten, jenen Unterschied aufhebenden und damit eine absolute Erkennbarkeit Gottes ponirenden Ansicht. Als ob die Unstatthaftigkeit der dualistischen Trennung die monistische Vermischung rechtfertigen könnte! Für jene ist Gott freilich schlechthin unerkennbar; denn die Beziehungen Gottes zur Welt sind als solche, in welchen sich sein Wesen ausdrückt, verkannt; sie sind sogar gänzlich aufgehoben, wenn die jenen Beziehungen entnommenen Eigenschaften Gottes vielmehr als Eigenschaften der Welt in Bezug auf Gott gefaßt werden (ob. S. 408)[2]). Diese dem Dualismus zur Last fallende abstracte Unbegreiflichkeit Gottes könnte nur dann der theistischen Weltbetrachtung überhaupt vorgeworfen werden, wenn sie mit diesem nothwendig verbunden wäre. Dem oberflächlichen Blick freilich fällt vom Standpunct der pantheistischen Vermischung des Wesens mit seiner Erscheinung die Unterscheidung beider und ihre Trennung zusammen; sieht man aber genauer, so findet man sie zwar beide auf der diesem Standpunct entgegengesetzten Seite, aber in einer sehr merklichen Entfernung von einander. Der ächte Theismus, so sehr er auch die Transcendenz des göttlichen Wesens in Bezug auf die Welt betonen mag, wird sich immer hüten, Gott von seinem Werke loszureißen; er wird unmittelbare und reale Beziehungen desselben zu dieser, und in ihnen ebenso viele wahrhafte Offenbarungen seines Wesens anerkennen, was der dualistische Theismus

1) Strauß Glbl. I, 544.

2) Noch weiter ist in dieser Richtung Schleiermacher gegangen, wenn er die Eigenschaften Gottes nicht einmal als objective Bestimmungen der Welt in Bezug auf Gott, sondern nur als die verschiedenen Arten unser Abhängigkeitsgefühl auf Gott zu beziehen gelten läßt, wovon später das Nähere.

nicht thut. Eben deßhalb wird jener die abstracte Unbegreiflichkeit Gottes als eine einseitige Lehre verwerfen, wofür er sich dann bei diesem des Pantheismus verdächtig macht. Aber dieser Verdacht ist ebenso grundlos und beruht auf derselben oberflächlichen Beurtheilung, wie der ihm vom Pantheismus gemachte Vorwurf der dualistischen Trennung Gottes von der Welt.

Die „speculative" Philosophie besteht auch nicht hartnäckig auf diesem Vorwurf, sondern was sie eigentlich auf dem Herzen hat gegen die theistische Gotteserkenntniß, das ist die Meinung, daß sie in einen unauflöslichen Widerspruch verstrickt, ganz und gar unausführbar sei. „Die (göttlichen) Eigenschaften, sagt Hegel [1]), da sie doch bestimmte und verschiedene sein sollen, sind eigentlich in dem abstracten Begriffe der reinen Realität, des unbestimmten Wesens untergegangen. In so fern aber noch die endliche Welt als ein wahres Sein und Gott ihr gegenüber in der Vorstellung bleibt, so stellt sich auch die Vorstellung verschiedener Verhältnisse desselben zu jener ein, welche als Eigenschaften bestimmt, einerseits als Verhältnisse zu endlichen Zuständen selbst endlicher Art (z. B. gerecht, gütig, mächtig, weise u. s. f.) sein müssen, andrerseits aber zugleich unendlich sein sollen. Dieser Widerspruch läßt auf diesem (dem theistischen) Standpunct nur die nebulose Auflösung durch quantitative Steigerung zu, sie ins Bestimmungslose, in den sensum eminentiorem zu treiben. Hiedurch aber wird die Eigenschaft in der That zu nichte gemacht und ihr blos ein Name gelassen." Hegel würde sich noch stärker ausgedrückt haben, wenn er die theologische Gotteslehre besser verstanden hätte. Diese will nicht blos die s. g. positiven Eigenschaften in den sensum eminentiorem steigern, sondern verbindet mit ihnen rein negative, und geht somit über die blose Steigerung hinaus zu dem Begriff eines ganz andern Seins als das weltliche ist. Sie thut dies zwar nicht so, daß die positiven Prädicate auch negativ gesetzt und etwa gesagt wird, Gott sei die machtlose

1) Encyklopädie §. 36. S. 43. 3. A.

Macht u. dgl., sondern die negativen Eigenschaften sind Negationen anderer weltlichen Eigenschaften, derjenigen nämlich die eine Beschränkung oder Unvollkommenheit der Welt ausdrücken, z. B. der Veränderlichkeit, Vergänglichkeit u. s. f. Aber diese Eigenschaften wären ihm, wenn er darauf geachtet hätte, doch sicherlich ein noch schlagenderer Beweis gewesen einerseits des unheilbaren Risses in der theistischen Gotteserkenntniß, andrerseits der absoluten Leerheit ihrer Eigenschaftsbegriffe. — Nach Hegel findet Strauß [1]), daß es eigentlich zwei Widersprüche seien, welche die kirchliche Lehre von den göttlichen Eigenschaften in sich zersetzen: „einmal, daß von Gott alles Menschenähnliche, nur nicht die Menschenähnlichkeit selbst entfernt werden soll; und dann, daß Bestimmungen in ihm gesetzt, er aber doch als das bestimmungslose Eine festgehalten werden soll. Beide Widersprüche, bemerkt er weiter, laufen in den Einen zusammen, daß Gott, so wenig er, nach der kirchlichen Lehre selbst, von seinen Eigenschaften real verschieden sein soll, doch von den kosmischen Functionen, welche den Stoff jener Eigenschaften bilden, als ein hinter ihnen stehendes Ding an sich unterschieden wird. Dieser Gott an sich wird als schlechthin sich selbst gleiches Eins vorausgesetzt, seine weltlichen Functionen (aber) sind ein ungleiches Viele; jede Uebertragung einer Bestimmung von diesem in jenes würde dessen reine Einfachheit trüben, also der Voraussetzung widersprechen: und doch soll das Eine in sich bestimmt werden, und diese Bestimmung ist nur aus dem Vielen zu entnehmen." Es ist nur zu verwundern, daß jene beiden Widersprüche der kirchlichen Lehre als zusammenstimmend und auf Einen hinauslaufend bezeichnet werden. Sie stimmen in der That nicht zusammen. Denn die Menschenähnlichkeit überhaupt, die in der kirchlichen Lehre nicht negirt sein soll, ist eine Bestimmung, wenn auch eine abstracte; wenn daher sie nicht, sondern nur die concreten, einzelnen Menschenähnlichkeiten, diese und jene, überhaupt alles Menschenähnliche entfernt wird, so wird Gott von ihr in der That nicht als

1) Glbl. I, 542.

das bestimmungslose Eine gefaßt, was das eine Glied des von Strauß formulirten zweiten Widerspruchs der kirchlichen Lehre sein soll. Wir wollen uns aber daran nicht hängen, sondern unsrerseits, da wir die kirchliche Lehre besser zu kennen glauben als die speculativen Philosophen, Alles aufsuchen, was sich von ihrem Standpunct aus für sie Widerwärtiges (im Unterschied von dem an sich Widersprechenden) in ihr findet.

Da wir ohne Merkmale nichts erkennen, somit auch von Gott eine Erkenntniß nur haben, sofern wir ihm mehrere, von einander verschiedene Eigenschaften beilegen, Gott aber an sich schlechthin einfach, eigenschafts- oder bestimmungslos ist; so scheint eines von beiden nothwendig zu sein, daß wir entweder von aller Erkenntniß Gottes abstehen, ihn als unbegreiflich, unerkennbar dahin gestellt lassen, oder aber eine nicht blos mangelhafte, sondern auch, soweit sie positiv ist, unwahre Erkenntniß von ihm aufstellen. Nun scheint zwar dem letztern dadurch begegnet zu sein, daß wir die von der Welt und vor Allem vom Menschen hergenommenen positiven Prädicate (Macht, Weisheit, Güte u. dgl.) Gott im eminenten Sinne beilegen, und außerdem ihn von der Welt auf das schärfste unterscheiden durch die ihm zugesprochenen negativen Prädicate (Unendlichkeit, Unvergänglichkeit, Unveränderlichkeit u. dgl.). Allein je mehr wir die erstern steigern und die letztern betonen, desto mehr gerathen wir ins Leere und Negative; wollen wir aber diesem ausweichen, so haben wir zwar einen wirklichen Inhalt, aber dieser paßt nicht auf Gott. Dies läßt sich im Einzelnen dadurch nachweisen, daß wir die verschiedenen Combinationen, die zwischen den göttlichen Eigenschaftsbegriffen möglich sind, versuchen. Alle Eigenschaften, die wir Gott beilegen, bezeichnen bekanntlich entweder einen Gegensatz zu einer weltlichen, wie die Unendlichkeit, Ewigkeit u. s. w., oder ein Gott mit der Welt Gemeinsames, wie Macht, Weisheit u. s. w. Es können nun die Eigenschaften 1. einzeln, jede für sich betrachtet werden; dann haben wir in jenen einen rein negativen Begriff, und somit gar keinen Inhalt, in diesen aber etwas Kosmo- oder

Anthropomorphistisches, also einen unangemessenen, ja vielleicht ganz unwahren Inhalt. Bei den letztern kann man zwar auf dem Wege der Steigerung die Beschränkungen removiren, womit sie der Welt oder dem Menschen inhäriren; aber wenn man die Steigerung so weit treibt, daß sie aufhören Eigenschaften der Welt oder des Menschen zu sein, wie es doch geschehen muß damit sie dem Absoluten gemäß seien, so kommen wir über ihren positiven Inhalt ganz hinaus und stehen mit den so zugerichteten Begriffen zuletzt, wie mit den negativen von vorneherein, völlig im Leeren. Sie können 2. in Verbindung mit einander betrachtet werden und zwar auf doppelte Weise, indem man a) die gleichnamigen zusammennimmt, also einerseits z. B. die Ewigkeit mit der Unveränderlichkeit, andrerseits z. B. die Weisheit mit der Güte. Allein dort geben zwei negative Begriffe nichts Positives, und hier bin ich genöthigt, den reellen Unterschied zwischen Weisheit und Güte gänzlich aufzuheben, damit sie auf Gott passen in dem sie nicht reell verschieden sind, also ihre Begriffe selbst aufzulösen, zu zerstören, und dann habe ich — Nichts. Nimmt man endlich b) die ungleichnamigen zusammen, z. B. die Ewigkeit mit der Weisheit, so sind ja diese ungleichartig und können als solche zunächst gar nicht combinirt werden; ich kann nicht sagen: die weise Ewigkeit. Wenn dagegen der Ausdruck: die ewige Weisheit nichts Widersprechendes in sich hat, so kommt das nur daher, daß das Prädicat ewig hier nur die Bedeutung der Steigerung und Negation des positiven Prädicats der Weisheit nach einer bestimmten Seite hin hat; dann aber gilt hier dasselbe, was wir oben von den positiven Prädicaten überhaupt bemerkt haben.

Auf solche Weise aber kann man sich gegen die kirchliche Gotteslehre als eine in sich widersprechende, auf ein unausführbares Princip (der Transcendenz Gottes) gebaute nur aussprechen, wenn man einerseits das entgegengesetzte Princip (der Immanenz) als das wahre schon überall *voraussetzt*, andrerseits die starren Formen der *Vorstellung* des kirchlichen Gottesbewußtseins ohne den sie beseelenden Geist *für sich herausnimmt*, und den Pro-

ceß des ihm gemäßen Denkens als einen in jenen abgeschlossenen begreift, während er in der That nicht nur über sie hinausgeht, sondern auch ein wahrhaft unendlicher, bei keinem Puncte stillstehender ist. Wiewohl wir aber den Ungrund der der kirchlichen Gotteslehre aufgebürdeten Widersprüche und Unausführbarkeit hiernach aufs Bestimmteste behaupten können, so wollen wir darum nicht in Abrede stellen, daß sie mit Schwierigkeiten umgeben ist, mit denen die pantheistische Gotteslehre nicht zu kämpfen hat, und daß diese Schwierigkeiten für sie nie gänzlich wegfallen, weil sie eine endliche Erkenntniß Gottes ist, während dieselben für die letztere gar nicht entstehen, weil sie sich als eine absolute setzt. So groß aber dieser Unterschied in formeller Beziehung auch sein mag, der materielle ist noch größer. Der Gott des christlichen Theismus und das Absolute des Pantheismus kommen in gar keinen Vergleich mit einander; denn während dieses keinen andern Werth für uns hat als den einer philosophischen Fiction, ist uns jener das höchste Gut, der Gegenstand unsrer innersten Ueberzeugungen und das Endziel unsrer lautersten Bestrebungen.

Die gedachten Vorwürfe, die man der kirchlichen Lehre macht, beruhen also *zuerst* auf der Voraussetzung der Innerweltlichkeit (Immanenz) Gottes. Ist diese Voraussetzung begründet, so kann man freilich nicht von Beziehungen Gottes zur Welt sprechen, und davon das, was Gott an sich ist jenseits der Welt und außer jenen Beziehungen, unterscheiden, sondern dies Ansich ist ganz identisch mit dem Inhalt jener Beziehungen; über diese hinaus gibt es nichts. Im religiösen Bewußtsein, auf das wir uns zu stellen haben, liegt das entgegengesetzte Princip, das der Außerweltlichkeit Gottes, das Princip der Transcendenz. Gott ist an und für sich jenseits der Welt und von ihm verschieden sind seine Beziehungen zu ihr: das ist der allgemeine Inhalt des religiösen Bewußtseins in der Form der Vorstellung. Auf diese Form, in welcher der Inhalt ein differenter und gewissermaßen gespaltener, und so Gott schlechthin unangemessener ist, wird *zweitens* der Vorwurf begründet, das das religiöse Bewußtsein in sich widersprechend sei. Das religiöse Bewußtsein will aber, indem es mit seinem Inhalt in diese Form eintritt, zunächst nur die ihm ganz fremde Voraussetzung, als ob Gott das der Welt immanente Grundwesen sei, förmlich aufheben; und wenn es weiterhin das göttliche Wesen von den Beziehungen Gottes zur Welt positive *unterscheidet*, so hebt es, über die bloße Vorstellung dem ihm einwohnenden Geiste gemäß hinausgehend, diesen Unterschied als einen trennenden, als Gegensatz oder Widerspruch gleichfalls auf; denn die Beziehungen Gottes zur Welt sind ihm solche, in welchen das Ansich, das Wesen Gottes zur Erscheinung kommt und aus welchen es erkannt wird. Sind aber die Eigenschaften Gottes, wie sie aus seiner Beziehung zur Welt als ihrem Quellpunct entspringen, objective Bestimmungen seines Wesens in dem Sinne, daß wir in ihnen erkennen, was er an sich oder seinem Wesen nach ist: wo ist da ein unaufgelöster Gegensatz, ein unauflöslicher Widerspruch? Ein solcher wäre nur dann vorhanden, wenn das was in den Beziehungen Gottes zur Welt zur Erscheinung kommt, und was wir aus denselben und mittelst ihrer erkennen, etwas Andres wäre als der hinter seinen Erscheinungen an sich seiende Gott, oder wenn Gott in der Welt (den menschlichen Geist einbegriffen) nur nach einer Seite, nur bis zu einem gewissen Puncte zur Erscheinung käme, und etwa gerade nach dem, was an ihm das eigentlich Göttliche ist, in sich verschlossen bliebe. Eine solche etwas Andres als sich selbst offenbarende Manifestation Gottes kennt aber der religiöse Glaube so wenig, als eine blos partiale oder nur äußerliche. Obwohl aber die Welt eine totale und wahrhafte Offenbarung Gottes ist, so ist doch das unendliche Wesen in der endlichen Welt nicht wie in seinem Andersein offenbar (sondern so, mit seinem absoluten Wesen ist Gott nur in seinem Sohne); aber dies schließt nicht die wahrhafte Erkenntniß Gottes mittelst der Welt, sondern nur die absolute Erkenntniß desselben aus, die allein dem Sohne zukommt. Vielleicht aber liegt die unauflösliche Schwierigkeit, in welcher die theistische Gottes-

erkenntniß befangen sein soll, darin, daß die Erscheinung Gottes in der Welt, wiewohl sie keine absolute ist (welches nur die in seinem Andersein, in seinem Sohne ist) für unsren beschränkten Geist dennoch eine nie zu erschöpfende Quelle der Erkenntniß seines Wesens ist? Dann müssen wir jedes unendliche Problem als ein unauflösliches im schlimmen Sinne und, um alles hieher Gehörige in ein Wort zu fassen, das menschliche Dasein und Leben selbst für ein an einem Widerspruche krankes erklären, weil es in dieser Zeitlichkeit niemals mit dem Ideal congruirt, das Ziel, das ihm gesetzt ist, niemals vollkommen erreicht.

Wenden wir uns zu der andern Seite unsres Gegenstandes! An sich betrachtet ist Gott schlechthin einfach und bestimmungs- oder eigenschaftslos, und in sofern also auch nicht erkennbar; denn wenn wir an einem Gegenstande nichts unterscheiden, keine von einander verschiedenen Eigenschaften annehmen dürfen, so fehlen uns die Merkmale seines Begriffs, er ist für uns unfaßlich. Betrachten wir Gott aber in Bezug auf die Welt, so gewinnen wir zwar mehrere und unter sich verschiedene Eigenschaftsbegriffe, und also auch eine Erkenntniß von ihm; aber es entsteht das Bedenken, ob diese Erkenntniß, da sie von vorneherein ihrem Gegenstande unangemessen ist, nicht vielleicht eine unwahre genannt werden müsse, und wenn sie auch als eine wahre dessen ungeachtet sich erweisen läßt, ob über das Unangemessene an ihr auch hinwegzukommen sei, ob es wenigstens denkend aufgehoben werden könne. Als wahr nun erweist sich unsre Gotteserkenntniß allerdings insofern, als in den Beziehungen Gottes zur Welt, aus denen sie schöpft, Gottes an sich seiendes Wesen ausgedrückt ist; aber als absolut wahr und schlechthin vollkommen kann sie gleichwohl nicht gelten, theils weil das göttliche Wesen mit den Beziehungen Gottes zur Welt nicht in Eins zusammenfällt, theils weil selbst diese Beziehungen nicht ganz erschöpfend von uns erfaßt werden. Dagegen läßt sich auch nicht behaupten, daß sie nur eine begränzt wahre und nur bis zu einem gewissen Punct perfectible sei; jenes nicht, weil die Offenbarung Gottes in der

Welt eine unbeschränkte und in sofern unendliche Entäußerung seines Wesens ist, dieses nicht, weil jede auch noch so vollkommne Erkenntniß Gottes einer weitern Vervollkommnung fähig ist wegen der ihrer Möglichkeit nach ins Unbeschränkte gehenden Erweiterung unsrer Erfahrung und Steigerung unsres Denkens. Gibt es daher nirgends einen Punct in der Vervollkommnung unsrer Gotteserkenntniß, von dem man sagen könnte, er sei der äußerste, über den hinaus niemals von einem endlichen Geiste zu gelangen sei, ist vielmehr nur die absolute Erkenntniß Gottes (von der die Schrift sagt, daß sie allein der Sohn Gottes besitze) die Gränze, die wir selbst niemals erreichen, der wir uns aber mehr und mehr nähern können; so wäre es in der That lächerlich, auf der Behauptung zu beharren, die theistische Gotteserkenntniß leide an einer unauflöslichen Schwierigkeit und sei überhaupt unausführbar.

Unsere Erkenntniß von Gott als eine vorstellende, als Erkenntniß seiner durch Eigenschaftsbegriffe — und dies ist jede inhaltlich bestimmte, in Begriffen und Worten darstellbare Erkenntniß von ihm — bewegt sich dem Gesagten zufolge ganz innerhalb seiner Beziehungen zur Welt, und ist in soweit durch und durch relativ. Aber dies ist sie nicht ganz, dies ist sie nur ihrem bestimmten Inhalte nach, und davon ist zu unterscheiden die Idee, aus der sie entspringt, und der Sinn, in dem sie verstanden, begriffen wird. Woher wüßten wir sonst, daß Gott an sich einfach, eigenschafts- und bestimmungslos ist? Dieses absolute Moment unsres Wissens von Gott erscheint dem unbedachtsamen Denken als das eigentlich Objective, als der Gegenstand, auf den sich unser Wissen bezieht, und noch nicht selbst als ein Wissen von ihm. Man braucht aber nur darauf hinzuweisen, um es sogleich dieser Illusion zu überführen. Welche Bedeutung hat nun dieses Moment für unsre Erkenntniß von Gott? Wir wollen uns ganz deutlich darüber erklären. Es ist schon bemerkt worden, daß wenn Gott uns irgend erkennbar sein soll, wir ihm mehrere und von einander verschiedene Eigenschaften beilegen müssen. Hier-

nach schließt schon die allerallgemeinste Erkenntniß, der noch ganz abstracte Begriff von ihm, vermöge dessen wir ihn als das unendliche Wesen begreifen, zwei verschiedene Merkmale, ein negatives und ein positives, in sich. Die Merkmale mehren sich, sobald wir eine bestimmtere Erkenntniß aufstellen, und zwar in Gemäßheit des allgemeinen Begriffs von Gott, in der Art also, daß jene beiden Grundmerkmale in die unter ihnen befaßten einzelnen Merkmale sich auflösen. Was ist nun aber mit dem Begriffe Gottes als des unendlichen Wesens gesagt? Diesen Begriff hat der Pantheist so gut als der Theist, bekanntlich aber verbinden beide einen ganz verschiedenen Sinn damit. Woher dieser Sinn? Er geht dem Begriffe selbst vorher, er ist der Geist des Begriffs, und beruht auf der unserm vorstellenden Erkennen zu Grund liegenden Idee von Gott, dem unmittelbaren Gottesbewußtsein. Denn wenn wir ihm zufolge Gott als an sich einfach und bestimmungslos fassen, so gibt uns ja der Begriff Bestimmungen von Gott an; oder wenn wir ihn als schlechthin einzig in seiner Art, unter keine Gattung zu befassen u. s. w. denken, so wird Gott zwar durch das erste Merkmal seines Begriffs (unendlich) allem Endlichen entgegengesetzt, aber das zweite (Wesen) bringt ihn unter die Gattung der Dinge, des Seienden. Also wissen wir den Inhalt dessen, was wir die Idee Gottes nennen, nicht durch seinen Begriff, in dessen zweitem Bestandtheil diesem Wissen gewissermaßen widersprochen ist, sondern vor diesem Begriff, dessen erster Bestandtheil ihm unmittelbar angepaßt ist. Der Pantheist, der von dem im religiösen Glauben gegebenen unmittelbaren Gottesbewußtsein nichts wissen will, bringt den ihm beliebigen Sinn anders woher zu dem abstracten Gottesbegriff hinzu. Ihm gilt das an sich schlechthin einfache und bestimmungslose Absolute als das den endlichen Dingen immanente Grundwesen; dafür stützt er sich nicht auf den Begriff des unendlichen Wesens, sondern diesen Begriff legt er nach jenem anderswoher Gewissen aus. Aber nicht blos ist der Begriff Gottes als solcher, d. h. als eigenschaftliche Erkenntniß von Gott, nicht das Einzige, was unser Gottesbewußtsein erfüllt,

noch das Ursprüngliche an ihm, als vielmehr nur die Form der Vorstellung des unserm Geiste unmittelbar gegenwärtigen Inhaltes; sondern wir finden auch ein Element in ihm, das für sich genommen der Idee Gottes widerspricht. Allein dieses Element steht auch in der Vorstellung nicht für sich allein, sondern ist mit einem andern (dem negativen) verbunden, das so zu sagen als sein Correctiv sich verhält. Allein dadurch, daß wir dies positive Moment in das negative zurücknehmen, kommen wir wieder auf den Anfang zurück, auf die blos unmittelbare Idee, über welche wir uns erheben wollten, um zu einer explicirten und vermittelten Erkenntniß Gottes zu gelangen. Es ist daher, statt von der Vorstellung auf die ihr zu Grund liegende Idee zurückzugehen, vielmehr über die Vorstellung hinaus zu einem Höhern fortzugehen, in welchem einerseits das durch die Vorstellung gewonnene explicirte und vermittelte Bewußtsein erhalten, andrerseits das, was in ihr der Idee unangemessen, aufgehoben ist. Dies Höhere ist der speculative Begriff. Um ihn zu gewinnen, ist der positive Inhalt der Vorstellung seiner Beschränkungen zu entkleiden, das Unangemessene an ihm zu eliminiren. Dies ist kein Verflüchtigen desselben in ein rein Negatives, sondern ein Festhalten an seinem positiven Gehalt, der in den sensum eminentiorem erhoben wird, eine unendliche Aufgabe in dem oben bezeichneten Sinne.

Diese an dem allgemeinen Begriff von Gott vor sich gehende Dialectik wiederholt sich bei der Specification desselben. Von seinen beiden Merkmalen gehen, wie wir früher gezeigt haben, zwei Reihen göttlicher Eigenschaften aus, die negativen und die positiven. Nicht dieser Gegensatz ist es, von dem wir jetzt sprechen, (denn von ihm war ja eben im Allgemeinen die Rede, von welchem auf das Einzelne der Schluß nicht schwer fällt), sondern abgesehen von ihm haben wir nunmehr zu erwägen, wie wir über das Unangemessene das darin liegt, daß wir Gott mehrere und verschiedene Eigenschaften beilegen, da er doch schlechthin einfach und bestimmungslos ist, hinauskommen. Diese

schlechthinige Einfachheit Gottes steht für das vorstellende Denken als das negative Moment den mehreren und verschiedenen Eigenschaften als dem positiven unvermittelt zur Seite. Wir vermitteln diesen Gegensatz, wenn wir die Mehrheit und Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften der schlechthinigen Einfachheit Gottes gemäß bestimmen. Dies aber geschieht, wenn wir, um es mit einem Worte zu sagen, die verschiedenen Eigenschaften als sich gegenseitig einschließend, jede einzelne mithin als Ausdruck des ganzen göttlichen Wesens denken, eine Aufgabe, die wie die vorige eine unendliche ist.

Von diesem Puncte aus hat sich schon im Mittelalter eine Opposition gebildet gegen die kirchliche Lehre (s. ob. 408). Weil man an der Möglichkeit der eben bezeichneten Aufgabe verzweifelte, so entschloß man sich auf einem andern, kürzern Wege zum Ziele zu kommen. Da lag, weil doch an der Idee Gottes als des schlechthin einfachen Wesens nicht zu rütteln war, nichts näher, als die göttlichen Eigenschaften aus ihrer hergebrachten Stellung als objectiver Bestimmungen des göttlichen Wesens in seiner Beziehung zur Welt herauszunehmen, und sie als Eigenschaften der Welt in ihrer Beziehung auf Gott zu fassen. Aber auch damit schien einem Neuern der in der Idee Gottes liegenden Forderung noch nicht genügt zu sein, weßhalb er weiter ging und die göttlichen Eigenschaften nicht für etwas Besonderes in Gott, sondern lediglich für Besonderheiten in der allgemeinen Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen erklärte [1]). „Denn sollten sie, sagt Schleiermacher [2]), als solche (als mehrere und verschiedene) eine Erkenntniß des göttlichen Wesens darstellen, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstande angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntniß eine zusammengesetzte wäre, auch ein zusammengesetzter sein. Ja

1) Schleiermacher Glbl. I. S. 280. Vgl. S. 282. 286.

2) A. a. O. S. 283.

wenn auch diese Eigenschaften nur Verhältnisse desselben zur Welt aussagen, müßte doch Gott selbst wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden; und da diese als von einander verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesetzt sein und wenigstens theilweise einander ausschließen müssen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt." Es sind also die göttlichen Eigenschaften weder Verschiedenheiten in Gott selbst, noch auch nur in seinem Verhältnisse zur Welt, sondern Modificationen unsres schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, die in der Verschiedenheit der Lebensmomente ihren Grund haben, durch die jenes im Gemüth zur Erscheinung kommt [1]).

Diese Einwürfe gegen die christlich kirchliche Gotteserkenntniß sind, wie wir wissen (s. ob. S. 389 ff.) nicht neu. Die Eunomianer haben sie längst aufgefunden und zum Theil noch schärfer formulirt. Ihnen sind die Kirchenväter die Antwort darauf, wie wir gleichfalls wissen, nicht schuldig geblieben. Daher können wir, indem wir uns darauf berufen, unsre Erwiederung gegen Schleiermacher kurz fassen. Schleiermacher räumt selbst ein, daß nur unter Voraussetzung unsrer Gotteserkenntniß als einer völlig adäquaten eine Zusammensetzung in Gott durch seine Eigenschaften sich ergebe. Daher fällt sein Argument von selbst hinweg, sobald die Angemessenheit unsrer Gotteserkenntniß, wie dieß theologischerseits durchgängig geschieht, nicht behauptet wird. So sind nach theologischer Lehre die göttlichen Eigenschaften nicht verschieden, daß, wie er sagt, jede von ihnen etwas Anderes ausdrückt, was die andere nicht ausdrückt, sondern jede drückt dasselbe aus, das göttliche Wesen nämlich nach seinem ganzen Inhalt, aber nicht auf dieselbe Weise, vielmehr sind diese Weisen und somit ihre Begriffe verschieden. Sinnlichkeit und Vernünftigkeit, diese Eigenschaften des Menschen z. B., sind reell und nicht bloß ihren Begriffen nach verschieden; durch keine die-

1) Schleiermacher a. a. O. S. 284.

den — auf allen Blättern so sehr anerkennt, daß es überflüssig wäre, einzelne Stellen dafür anzuführen." Die Unbegreiflichkeit oder Unaussprechlichkeit Gottes ist allerdings etwas, was die Schrift nicht oft genug wiederholen kann; aber wie sich nun damit reimen möge, daß sie Gott Eigenschaften beilegt als Eigenschaften von ihm, und nicht als Eigenschaften der Welt in Bezug auf ihn, oder gar als bloße Modificationen unsres schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls: jedenfalls ist dieß nicht weniger gewiß, als jenes, und Schleiermacher konnte, indem er sich auf die Unbegreiflichkeit des biblischen Gottes berief, selbst sich nicht wohl verhehlen, daß eben dieser Gott Eigenschaften hat im eigentlichen und engern Sinne dieses Wortes. Daß wir aber nicht alle seine Eigenschaften kennen, oder was dasselbe ist, in keiner einzelnen, noch auch in allen die wir ihm beilegen, sein Wesen zu erschöpfen vermögen, und daß diese unvollkommene Erkenntniß zugleich eine unangemessene ist: das ist Grund genug, ihn den Unaussprechlichen und Unbegreiflichen zu nennen. So weit wir ihn aber erkennen und so wie wir ihn erkennen, ist dieß immer eine Erkenntniß aus Begriffen, und selbst eine schulgerechte Erklärung seines Wesens kann nicht als etwas Unmögliches oder mit seiner Unaussprechlichkeit Streitendes bezeichnet werden [1]).

Berechtigen sonach diese Gründe uns nicht, die verschiedenen göttlichen Eigenschaftsbegriffe als objective Bestimmungen des göttlichen Wesens zu bestreiten und als bloße Beschreibungen der Welt in ihrer Beziehung auf Gott, d. h. als die verschiedenen Arten ihres Bedingtseins durch ihn zu betrachten; so sind sie noch viel weniger zureichend, die göttlichen Eigenschaften auf bloße Modificationen unsres schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls herabzusetzen. Sehen wir aber jetzt ab von der mißlungenen Begründung der Ansicht Schleiermachers und bloß auf ihren Inhalt, ihre Voraussetzungen und Consequenzen hin, so finden wir uns in eine Betrachtung des ganzen religiösen Bewußtseins eingeführt, die, indem sie der alle Religion verschlingenden pantheistischen

1) S. ob. S. 421 f.

Weltansicht zu entrinnen gesucht, den schroffsten Extremen derselben die Bahn gebrochen hat. Da nach Schleiermacher die Religion keine objective Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt enthält, sondern wesentlich in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle besteht, das aus Veranlassung verschiedenartiger Lebensmomente in einer Mannigfaltigkeit von Besonderheiten im Gemüthe zur Erscheinung kommt [1]); so ist zwar Gott in dem Abhängigkeitsgefühl als die absolute Ursache, und diese in den verschiedenen Modificationen desselben als eine mannigfaltige vorausgesetzt, z. B. als die schöpferische und erhaltende: aber wir sind nicht berechtigt, über das fromme Selbstbewußtsein in der Art hinauszugehen, daß wir Gott als außer der Welt und von ihr unabhängig an sich seiend uns vorstellen, oder was dasselbe ist, wir dürfen dem Inhalte desselben durchaus keine objective Bedeutung zuschreiben, weil, wie Schleiermacher durch das Obige zu zeigen gesucht, damit ein Widerspruch in das religiöse Bewußtsein gebracht würde. Wir wissen, sagt er anderwärts [2]), nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich." Im Unterschiede von diesem Wissen, das als religiöses ein sich von Gott schlechthin abhängig Fühlen ist, besteht das objective Wissen, wie es namentlich der Philosophie zukommt, wesentlich darin, daß das Sein als ein für sich wirkliches außer dem Wissen, als an sich seiend erfaßt ist. Auf solche Weise wissen wir um die Welt und den Naturzusammenhang der Dinge in ihr. Was ist denn nun aber Gott im Verhältniß zur Welt, was ist das Wissen Gottes als in uns und in den Dingen, nicht aber außer der Welt oder an sich seiend, im Verhältniß zu dem Wissen der Welt als außer uns und an sich seiend? „Wir können, antwortet Schleiermacher [3]), beide (die Welt und Gott) realiter nicht identificiren,

1) Glbl. S. 282. 284.

2) In seiner Dialectik S. 154.

3) In der Dialectik S. 433. Vgl. Zeller in den theolog. Jahrbüchern 1842. 2. Heft. S. 171 ff., wo Mehreres in dieser Richtung aus Schleiermacher angeführt ist.

weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind (woraus aber nur folgt, wie dieß auch Schleiermacher's eigentliche Meinung ist, daß wir sie formaliter nicht identificiren können), wir können sie auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für die gleiche Forderung sind." Es ist nämlich nach Schleiermacher nur ein Sein, dessen ewige Einheit Gott, dessen zeitliche Vielheit das Endliche ist: „die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze" [1]; jenes ist der eine, dieses der andere Werth für dieselbe Forderung. Nehmen wir hiezu noch einige Sätze aus seiner Glaubenslehre, so wird sich uns ein vollständiges und unzweideutiges Bild seines Spinozismus darstellen.

„Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir Alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses Alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist [2]." Das Bedingtsein der Dinge durch Gott und ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang sind auch dem Umfange nach ganz gleich und nur der Art nach verschieden, indem der Naturzusammenhang oder die Welt alles Sein enthält, außer welchem nichts ist, dieses aber theils als ein zeitlich und räumlich auseinanderliegendes, in Gegensätze und in die Vielheit zerfallenes, theils als ein zeit-, raum- und gegensatzloses gewußt wird [3]. „In dem Begriffe der göttlichen Allmacht, sagt er [4], ist sowohl dieses enthalten, daß der gesammte alle Räume und Zeiten umfassende Naturzusammenhang in der göttlichen, als ewig und allgegenwärtig aller endlichen entgegengesetzten, Ursächlichkeit gegründet ist, als auch dieses, daß die göttliche Ursächlichkeit, wie unser Abhängigkeitsgefühl sie aussagt, in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt wird,

1) Dialectik S. 162.
2) Glbl. I. S. 243.
3) A. a. O. S. 290 ff.
4) A. a. O. S. 307 f.

mithin auch Alles wirklich wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott gibt." Der ganze Unterschied zwischen dem göttlichen Sein und Wirken und dem endlichen, der höchst zweideutig als ein Artunterschied bezeichnet wird, besteht nur darin, daß dasselbe Sein dort als das ungespaltene Eine, hier als in die Vielheit und Gegensätzlichkeit aufgelöst gefaßt wird. „Verschieden sind sie nur, sagt mit Recht ein Neuerer [1], sofern beidem Ausdruck: göttliche Causalität immer an die Welt als sich selbst bestimmende Totalität, bei dem: endliche Causalität an dieselbe als Aggregat einzelner, unter das Gesetz wechselseitigen Thuns und Leidens gestellter Erscheinungen gedacht wird." Nichts widerspräche dem Sinne Schleiermacher's nach allem Angeführten so sehr, als wenn man das göttliche Sein und Wirken als ein eigenes für sich betrachtete, und den Unterschied der göttlichen und endlichen Causalität dem theistischen Unterschied zwischen Gott und Welt gleichsetzte; jenes fällt vielmehr ganz in die Welt herein, da wir nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich wissen, und dieser enthält nur zwei verschiedene Werthe für dieselbe Forderung, d. h. zwei verschiedene Betrachtungen derselben Sache, die absolute und die relative. Allein über diese noch blos wissenschaftliche und speculative (objective) Betrachtung erhebt sich Schleiermacher zu der religiösen (subjectiven), und glaubt eben dadurch den Schlingen des irreligiösen Pantheismus zu entrinnen. Zwar wird im religiösen Bewußtsein, ihm zufolge, Gott gleichfalls nicht an sich und außer dem Ich und der Welt seiend gewußt, womit es ja ein objectives Bewußtsein wäre, sondern sein Inhalt ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit seinen verschiedenen Modificationen, d. h. Gott in uns und in der Welt oder das schlechthinige Bestimmtsein unsres Selbst und der Welt durch Gott. Sehen wir aber von dieser seiner subjectiven Form ab, so hat es materiell für den individuellen Glauben den Werth des rein theistischen Gottesbewußtseins. Als subjectives

1) Zeller a. a. O. S. 275.

Bewußtsein also, als Wissen Gottes in uns, nach dieser blos formalen Seite stimmt es mit dem wissenschaftlichen und speculativen Bewußtsein vollkommen zusammen, materiell aber oder nach seinem Werth für den individuellen frommen Glauben steht es ihm entgegen und erhebt sich über dasselbe. Auf diese Weise ist eine Trennung, ein Dualismus im menschlichen Geiste gesetzt zwischen dem religiösen Glauben, als dem individuellen und subjectiven Bewußtsein des Geistes, und dem wissenschaftlichen Erkennen, als dem allgemeinen und objectiven Bewußtsein desselben, und dieser Dualismus des menschlichen Geistes hat bei Schleiermacher die Bestimmung, die pantheistische Identification Gottes und der Welt, den Monismus zu überwinden. Ist nun aber jene Trennung eine unwahre und unhaltbare, so ist durch sie auch diese Vermischung, dieser größte Irrthum, nicht beseitigt oder besiegt, sondern eben nur eine Zweideutigkeit und ein Schwanken zwischen der religiös theistischen und der speculativ pantheistischen Weltansicht hervorgerufen, wie wir sie bei Schleiermacher überall wieder finden, weßhalb sich auch ganz fromme theistische Theologen mit derselben Zuversicht auf ihn berufen, mit der ihn pantheistische Philosophen als einen der ihrigen betrachten.

Der zur Ausgleichung so sehr sich widersprechender Forderungen von Schleiermacher aufgestellte Unterschied des subjectiv-religiösen und des objectiv-wissenschaftlichen Bewußtseins ist aber nicht nur nicht geeignet, die Religion gegen den Andrang der irreligiösen Speculation aufrecht zu erhalten, sondern er hat vorzüglich dazu beigetragen, sie auf die schnödeste Weise herabzusetzen. Eine solche Krücke verräth schon eine große Lähmung. Jedenfalls stehen die ganz exorbitanten Ansichten über Religion, wie sie in der neuesten Zeit ausgesprochen wurden, in dem unmittelbarsten innern Zusammenhang damit, und man kann wohl sagen, daß er das Ei gelegt, aus welchem unter der heißen Bebrütung der Hegelinge solche Küchlein hervorgekrochen sind. Den Gegensatz des religiösen und wissenschaftlichen, namentlich philosophischen Bewußtseins als des subjectiven und objectiven faßte

man hegelingischer Seits z. B. so: die Philosophie ist reine Theorie, die Religion hingegen dient dem subjectiven, praetischen Bedürfnisse. In allen Religionen, das Christenthum selbst nicht ausgenommen, sei mehr oder weniger tiefe, erhabene Wahrheit mit crassem Irrthum und Aberglauben vermischt; denn sie trügen ganz das Gepräge der menschlichen Natur an sich, deren Erzeugniß sie seien, und an dieser menschlichen Natur sei bekanntlich Wahres und Falsches, Gesundes und Krankhaftes, Normales und Abnormes. Nichts sei daher unthunlicher, als eine Religion ganz anzunehmen, oder ganz zu verwerfen. Als Erzeugnisse der menschlichen Natur bedürften sie eines Läuterungsprocesses, und sie läuterten sich wirklich mit dem Menschen selbst, aber ganz aufhören könnten sie nicht. Die Götter der Heiden verehrten wir nur deßhalb nicht mehr, weil wir selbst Andere geworden seien. Andere Zeiten, andere Sitten und Religionen. Die Religionen seien allerdings etwas Subjectives, Menschliches — die Theologie sei, wie Feuerbach sage, Anthropologie — aber darum seien sie selbst doch nichts Unreelles, Unwirkliches, da ihr Inhalt, die menschliche Natur in ihrer Entwicklung, doch wahrlich etwas Wirkliches heißen müsse. „Die Götter sind, aber sie sind nicht draußen, weder oben im Olymp, noch unten im Tartarus, weder im Himmel, noch in der Hölle, sondern inwendig im Menschen, in Geist und Gemüth, in Sinn und Verstand.“ Fordere die Religion — die Praxis — einen persönlichen, außerweltlichen Gott, ferner eine Freiheit, die die Möglichkeit des Gegentheils einschließe, und endlich eine individuelle Unsterblichkeit; so lehre dagegen die Philosophie, die strenge unbestochene Theorie, daß weder jener Gott, noch diese Freiheit und Unsterblichkeit sich wissenschaftlich erweisen lassen. Worin liegt nun die nothwendige Einigung? In der Einsicht, daß die Religion mit jenen Forderungen über die Wahrheit und das Nothwendige hinausgehe zum Unwahren und Unnöthigen. „Die practische Vernunft bedarf wohl, daß überhaupt die göttlichen Kräfte sind und wirklich sind, d. h. daß sie wirken: aber daß sie außer der Welt seien und von Außen herein wirken, bedarf sie wahr-

lich (!!) nicht.“ In Bezug sodann auf die Freiheit lehre die Theorie, daß jedes Wesen seinem Wesen gemäß handle, daß der Mensch zwar frei in seinem Wesen, aber nicht von seinem Wesen sei. Das Wesen sei unveränderlich; daher, so lange es daure, so lange folgen auch aus ihm nothwendig diese Erscheinungen und keine andere. Endlich in Bezug auf die Unsterblichkeit sei theoretisch gewiß, daß die Kräfte, die Substanzen der Dinge ewig seien, nicht aber auch was an ihnen nur Organ und Werkzeug und Erscheinung sei, wohin eben das Individuelle und Persönliche gerechnet wird. Damit könne sich die Religion und Sittlichkeit genügen lassen, mehr brauchten sie nicht. Es lasse sich nicht läugnen, daß der religiöse Glaube nothwendig und tröstlich sei, „nämlich für schwache, kindische Naturen, die noch nicht zum Bewußtsein ihrer Freiheit und inwohnenden Kraft gekommen sind, die, um ihres Lebens gewiß und froh zu sein, sich noch unter väterlicher, fürsorgender Obhut wissen müssen, unter einem Lenker und Regierer über den Sternen, der sich durch Gebete erflehen und determiniren läßt.“ Was dem Menschen in diesem Leben begegnet, und was man auch seine Schicksale nennt, das erkläre der gebildete Mensch ganz natürlich aus dem Zusammenstoß des Innern eines Menschen — seines Characters, Talentes ꝛc. — mit den äußern Umständen, der Ungebildete dagegen sehe in Allem die Schickung eines persönlichen Gottes, dessen specielle Vorsehung die Haare jedes Einzelnen zähle u. s. w. Es sei dieß heilsam für einen solchen Menschen, wie es für Kinder nothwendig und heilsam sei, sich unter väterlicher Obhut und Leitung zu wissen. Auch die christliche Religion sei in dieser Hinsicht eine Religion der kindlichen, schwachen Menschheit, die noch nicht fest und stark auf ihren eigenen Füßen stehe u. s. w. [1]) — Wo möglich noch cynischer explicirt ein Anderer den subjectiven Character der Religion. Die Religion, das Gottesbewußtsein, ist nur das Selbstbewußtsein des Menschen; was dem Menschen

1) Frauenstädt, Schellings Vorlesungen in Berlin S. 4 f. 9 f. 12 ff. 27. 30 f.

Gott ist, das ist nichts Andres als sein eigener Geist, seine Seele, und umgekehrt. Daher erkennt man aus dem Gott des Menschen ihn selbst und seinen Werth, seine Bedürfnisse, Wünsche und sein Verlangen; die Religion ist die Enthüllung seiner innersten Gedanken, das Bekenntniß seiner Liebesgeheimnisse. Umgekehrt, soviel Werth der Mensch hat, soviel Werth und nicht mehr hat sein Gott. Die Religion aber ist nicht bloß subjectiv und ihr Inhalt und Gegenstand, das Göttliche, nur Menschliches; sie ist eine Selbsttäuschung, das „bewußtlose Selbstbewußtsein des Menschen“, und es ist ihr wesentlich, das menschliche Wesen und Wirken als ein außer- und übermenschliches, als das göttliche zu wissen. Der religiös Gläubige und der Philosoph unterscheiden sich daher nicht mehr in der Schleiermacher'schen Weise, sondern so, daß der erstere in einer baaren Täuschung lebt, der letztere die aller Religion anklebende Täuschung kennt und sich beider entledigt. Von einem Wissen Gottes wenigstens in sich und in den Dingen, davon ist jetzt nicht mehr die Rede, sondern lediglich von einem Wissen des Menschen von sich und von der Welt [1]). Bis auf diesen Punct konnte Schleiermachers Versubjectivirung der Religion, und seine Unterscheidung des religiösen Gottesbewußtseins von dem objectiven Bewußtsein geführt werden, ohne daß diesen Proceß ein anderer Vorwurf traf, als der einer allzu rasch vollzogenen, aber consequenten Erschöpfung seines Princips.

1) L. Feuerbach, das Wesen des Christenthums. S. 18 ff. S. 37 ff.

BRITISH MUSEUM